U199 H 135-12 ف

Title - TAREEKH FALSAFA-E-ISLAM.

Creator - Musannifa T. J. Deboir; Mutarjum Sayyed Abid Hussain.

Publisher - Urdu Academy (Delhi).

Date - 1927.

Pages - 158.

Subject - Islam - Tareekh - Falsafa.

سلسلہ اشاعت اردو اکادمی نمبر ۱۱

تاریخ فلسفہ اسلام

مصنفہ

ٹ ج۔ دو بوُر

مترجمہ

ڈاکٹر سید عابد حسین، ایم اے، پی ایچ۔ ڈی۔
پروفیسر فلسفہ و تعلیمات و ناظم اردو اکادمی جامعہ ملیہ

مطبع جامعہ ملیہ دھلی
میں
زیر نگرانی محمد مجیب بی۔ اے (آکسن) چھپی

سنہ ۱۹۲۷ء

فہرست مضامین

باب اول ۔ تمہید

(۱) فلسفہ اسلامی کی نمو و بود کا میدان

(۲) مشرقی حکمت .... (۳) یونانی علوم

باب دوم ۔ فلسفہ اور عربی علوم ۔

(۱) علم اللسان .... (۲) علم الفقہ

(۳) علم العقائد .... (۴) علم ادب و تاریخ

باب سوم ۔ فیثاغورسی فلسفہ

(۱) فلسفۂ فطرت .... (۲) بصرہ کے اخوان الصفا

باب چہارم ۔ مشرق کے نوفلاطونی اور ارسطاطالیسی حکما ۔

(۱) کندی ...... (۲) فارابی ...... (۳) ابن مسکویہ

(۴) ابن سینا ...... (۵) ابن الہیثم

باب پنجم ۔ مشرق میں فلسفہ کا انحطاط ۔

(۱) غزالی .... (۲) قاموس نگار

باب ششم ۔ فلسفہ مغرب میں

(۱) آغاز

(۲) ابن باجہ

(۳) ابن طفیل .... (۴) ابن رشد

باب ہفتم ۔ خاتمہ

(۱) ابن خلدون .... (۲) عرب اور سولاسطی فلسفہ

دیباچہ از مترجم

ہر مہذب قوم زندگی اور کائنات کے عقدہ ہائے سربستہ کو حل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ چند خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے جو اُس قوم کا فلسفہ کہلاتے ہیں۔ اہل عرب اور دوسری مسلمان قوموں نے بھی اپنی تمدنی ترقی کے زمانہ میں فلسفیانہ مسائل پر غور کیا ہے اور چونکہ باوجود گوناگوں اختلافات کے، اِن کے خیالات میں اتنا اتحاد ضرور پایا جاتا ہے کہ سب نے مذہب اسلام کو ایک اہم حقیقت جان کر اُسے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دی ہے۔ اِس لئے ہم اِن سب فلسفیوں کے خیالات کو ایک سلسلہ قرار دے کر اسلامی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اِسلامی فلسفہ کے متعلق آج کل ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ زمانۂ حال کے مسلمان جنہیں اِس ذہنی خزانہ کا وارث ہونا چاہیئے تھا دورِ انحطاط کے رنگ میں ڈوب کر حکمت کو مذہب کا مخالف سمجھ کر ترک کر چکے تھے اِس لئے جو کچھ امید اِسلامی فلسفہ کو گوشۂ گمنامی سے نکالنے کی تھی وہ یورپ کے مستشرقین سے وابستہ تھی۔ چنانچہ اِن لوگوں نے اپنی بساط کے مطابق دادِ تحقیق دی ہے لیکن اِن کی تحقیق ابھی بالکل اِبتدائی حالت میں ہے۔ اُنیسویں صدی کے آخر تک اِس بحث پر محض چند متفرق مضامین موجود تھے یا اِسلامی فلسفیوں کے تھوڑی سی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا اُسی زمانہ میں ہالینڈ کے مشہور مستشرق دو بوئر de Boer نے ڈیٹریسی Dietrici ، دو گوئیے de Goeje ، گولڈسیہر Goldziher ، ہوتسما Houtsma ، آگسٹ میولر August Müller ، مُنک Munk ، نولڈکے Nöldke ، رینان Renan ، اسنوک ہرگرونئے Snouck Hurgronje ، فان فلوٹن Van Vloten اور بعض اور مستشرقین کی متفرق کوششوں سے فائدہ اُٹھا کر ایک مستقل کتاب تاریخ فلسفہ اسلام پر لکھی جس کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین ہے۔

فاضل مصنف خود اعتراف کرتا ہے کہ جس قدر تحقیقات فلسفہ اسلام کے متعلق ہو چکی ہے اُس میں

ے بعض چیزیں اُس کی نظر سے نہیں گذریں۔ وہ اپنی کتاب کا مقصد محض اس بحث کا چھیڑنا قرار دیتا
ہے نہ کہ اس عظیم الشان کام کی تکمیل۔

اس پر لحاظ کرتے ہوئے کہ یورپ کے مستشرقین کے لئے عربی غیر زبان ہے اور وہ مشرقی طرزِ
ال سے بیگانہ ہیں اگر اس کتاب میں کوئی اغلاط پائے جائیں تو تعجب نہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ
ب اسلامی فلسفہ پر ان چند کتابوں میں سب سے زیادہ مستند ہے جو اس عہد میں لکھی گئی ہیں۔ اور یوں
صل میں یہ کام خود مسلمانوں کا ہے کہ اپنے تمدن کے متعلق خود اپنی قوم کے لئے اور ساری دنیا کے
ے صحیح معلومات بہم پہونچائیں لیکن جو کوئی اس سلسلہ کو شروع کرے گا اُسے دو بوئر کی کتاب سے
ہا معقول مدد ملے گی۔

سیّد عابد حسین
دہلی۔ مارچ ۱۹۲۶ء

تاریخ فلسفہ اسلام

باب اول۔ تمہید

(۱)
فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان

قدیم الایام سے تا امروز عرب کا صحرا آزاد بدوی قوموں کا جولانگاہ رہا ہے ۔ یہ لوگ اپنی یکرنگ دنیا ںکی سب سے بڑی دلکشی غارتگری کی مہم اور جسکا ذہنی خزانہ قبیلہ کی روایات تھیں عالم اور آزاد نظر سے شاہدہ کیا کرتے تھے ۔ وہ نہ تو معاشرت اور تعاون کی کارسازیوں سے واقف تھے نہ فرصت کی لطیف ڑیوں کی برکتوں سے ۔ صرف وہ بستیاں جو صحرا کے کنارے کنارے چلی گئی تھیں اور اکثر ان بدویوں کے قتل و غارت کا شکار رہا کرتی تھیں تمدن کے اس سے اونچے درجے تک پہنچ چکی تھیں ۔ یہ صورت ب میں تھی جہاں عہد مسیحی میں ملکہ سبا کی قدیمی سلطنت حبش یا ایران کے باجگذار کی حیثیت سے باقی ی ۔ مغرب میں ایک قدیمی تجارتی شاہراہ پر مکہ اور مدینہ واقع تھے اور بالخصوص مکہ جسکا بازار ایک معبد پناہ میں تھا بہت گرم کاروبار کا مرکز تھا ۔ شمال میں دو نیم خود مختار سلطنتیں عرب امیروں کے زیر حکومت

قائم ہو چکی تھیں۔ ایران کی جانب لخمیوں کی سلطنت حیرہ میں اور بازنطین کی طرف غسانیوں کی سلطنت شام میں۔ لیکن زبان اور شاعری میں عرب قوم کا اتحاد ایک حد تک محمدؐ سے پہلے ہی نمودار ہو چکا تھا۔ شاعر قوم کے حکیم سمجھے جاتے تھے اور ان کی سحر طرازیاں خود ان کے قبیلہ کے لئے تو وحی کا حکم رکھتی ہی تھیں مگر دوسرے قبائل بھی ان سے متاثر ہوا کرتے تھے۔

محمد صلعم اور ان کے جانشینوں ابوبکر، عمر، عثمان اور علی کی بدولت (۶۲۲ تا ۶۶۱) سواحلی خطوں کے باشندوں کے دوش بدوش آزاد اور ابنائے صحرا میں بھی ایک مشترک مقصد کے حصول کا ولولہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات تھی جس سے اسلام کو اقتدار حاصل ہوا۔ اس نے اپنی عظمت دکھائی اور اس کے بندوں کے لئے عرصۂ دنیا تنگ ثابت ہوا۔ تھوڑے ہی دن میں پورا ایران فتح ہو گیا اور مشرقی روما کے ہاتھ سے اس کے بہترین صوبے شام اور مصر نکل گئے۔

مدینہ پہلے (چار) خلفاء یعنی رسول کے جانشینوں کا دارالحکومت تھا لیکن محمدؐ کے شجاع داماد علی اور ان کے بیٹے شام کے ہوشیار عامل معاویہ کے مقابلہ میں مغلوب ہو گئے۔ اُس وقت سے فرقہ اہل تشیع (پیروان علی) کی زندگی تاریخ میں شروع ہوتی ہے۔ اس فرقہ نے بڑے بڑے نشیب و فراز دیکھے۔ کبھی یہ بالکل مغلوب ہو جاتا تھا اور کبھی ایک آدھ جگہ غالب بھی آ جاتا تھا یہاں تک کہ آخر کار ۱۵۰۲ء میں شیعوں کی سلطنت ایران میں قائم ہونے کے بعد سنیوں کی اور ان کی دائمی کشمکش کا خاتمہ ہوا۔

دنیاوی طاقت کے خلاف جنگ و جدل میں شیعوں نے ہر ممکن حربے سے چنانچہ علم سے بھی کام لیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان میں سے کیسانیہ فرقہ اٹھا جو علی اور ان کی اولاد کی طرف مافوق البشری علم باطن کو منسوب کرتے تھے۔ بقول ان کے یہ وہ علم تھا جس نے وحی خداوندی کے اصل منشاء کی توضیح کی۔ لیکن یہ علم بھی اپنے معتقدوں سے اس سے کم عقیدت اور حاملان اسرار کی بلاچون و چرا اطاعت کا طالب نہیں ہے جتنی قرآن کے ظاہری الفاظ چاہتے ہیں۔

معاویہ کی فتح کے بعد جس نے دمشق کو ممالک اسلام کا دارالسلطنت بنا دیا مدینہ کی اہمیت محض ذہنی حیثیت سے باقی رہ گئی۔ اُسے اس پر اکتفا کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور عیسائیت

را ترفقہ اور حدیث کی تدوین کرے۔ لیکن دمشق میں بنی امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) دنیاوی مہمات
سرکشی کرتے رہے۔ ان کے زیر حکومت سلطنت اسلام بحر اوقیانوس سے سندھ اور ترکستان کی سرحد
بحر روم سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیل گئی لیکن یہی اسکی وسعت کی انتہا
تھی۔

عربوں کو اب دنیا کی قوموں کی سرکردگی حاصل ہوگئی انہوں نے ایک فوجی امارتی حکومت کا
قائم کیا اور سب سے اہم ثبوت ان کے اقتدار کا یہ ہے کہ مفتوح قوموں نے جن کا تمدن بہتر اور قدیم تر
فاتحوں کی زبان اختیار کرلی۔ عربی زبان مذہب و حکومت اور علم و شاعری کی زبان بن گئی در آنحالیکہ
سرکاری اور فوجی عہدوں پر زیادہ تر عرب مامور تھے علوم و فنون کی تحصیل ابتدا میں غیر عرب
مخلوط النسل لوگوں کے لئے چھوڑ دی گئی۔ شام میں لوگ عیسائی مدارس میں تعلیم پاتے تھے لیکن ذہنی
کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے جہاں عرب۔ ایرانی مسلم۔ عیسائی۔ یہودی اور گبر ایک دوسرے سے ملتے
جن مقامات پر صنعت و حرفت کو فروغ تھا وہاں ایرانی اور مخلوط مسیحی یونانی اثرات سے اسلام
علوم دنیا کی داغ بیل پڑی۔

بنی امیہ کے جانشین بنی عباس ہوئے (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) ان لوگوں نے اقتدار حاصل
کی غرض سے ایرانیت کے لئے رعایتیں منظور کیں اور مذہبی۔ سیاسی تحریکوں سے فائدہ اٹھایا
انکی حکومت کی پہلی صدی میں یعنی تقریباً ۸۶۰ء تک سلطنت کی وسعت کو ترقی ہوتی رہی یا قیام
رہا۔ دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے سلطنت کے مرکز کی حیثیت سے ۷۶۲ء میں بغداد کی بنیاد
ڈالی۔ یہ وہ شہر تھا جو بہت جلد دنیاوی شان و شوکت میں دمشق اور ذہنی آب و تاب میں کوفہ اور
بصرہ پر سبقت لے گیا۔ اس کا مدمقابل صرف قسطنطنیہ تھا۔ بغداد میں منصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء)
ہارون (۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) اور مامون (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) وغیرہ کے دربار میں علماء اور شعراء
مجمع رہا کرتا تھا جو زیادہ تر شمال مشرق کے صوبوں سے آئے تھے۔ متعدد عباسی خلفاء یا تو خالص
محبت علم سے یا محض اپنے دربار کی آرائش کے لئے علوم دنیا کے قدر دان تھے اور اگرچہ یہ ممکن ہے

کہ اکثر انہوں نے علماء اور صناعوں کے کمال کو کما حقہ نہ پہچانا ہو لیکن مالی حیثیت سے یہ لوگ اپنے مربیوں کے حسن سلوک سے کبھی محروم نہ رہے۔

کم سے کم ہارون کے زمانہ سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور ایک بیت الحکمت موجود تھا۔ منصور ہی کے زمانہ سے یونانی ادب کا ترجمہ عربی میں زیادہ تر شامی زبان کے واسطہ سے شروع ہو گیا تھا لیکن مامون اور اس کے جانشینوں کے عہد میں زیادہ وسیع پیمانہ پر یہ کام انجام کو پہنچا۔ اس کی شرحیں اور تفسیریں بھی مدون کی گئیں۔

جب یہ علمی جد و جہد نقطۂ کمال پر پہنچی ہے سلطنت کے عظمت و اقتدار کو گھن لگ چکا تھا۔ قبائل کی قدیمی نزاعیں جو بنی امیہ کے زمانہ میں کبھی موقوف نہیں ہوئی تھیں وہ تو اب بظاہر سلطنت کے مستحکم اتحاد کی بدولت دب گئی تھیں لیکن اور دوسری نزاعیں مذہبی اور مافوق الطبیعی مجادلے اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ باقی تھے جیسے کہ مشرقی روما کے زوال کے وقت پائے جاتے تھے۔ مشرقی استبدادیت میں سرکاری عہدوں کے لئے بہت عمدہ دماغ کے لوگوں کی ضرورت نہ تھی۔ بہت سے نوجوانوں کے قوائے ذہنی عیش و عشرت کی وجہ سے برباد ہوئے۔ باقی لفظوں کے گورکھ دھندے اور دکھاوے کی فضیلت مآبی کے دام میں گرفتار ہو گئے۔ برخلاف اس کے سلطنت کی حفاظت کے لئے ان قوموں کی تر و تازہ قوت سے کام لیا جاتا رہا جنہیں تمدن صحیح حد سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ پہلے ایرانیوں یا ایرانیت سے متاثر خراسانیوں سے پھر ترکوں سے۔

سلطنت کا زوال روز بروز عیاں ہوتا گیا۔ ترکی فوج کی بے حد قوت۔ شہر کے اوباشوں اور دیہاتی مزدوروں کی شورشیں۔ ہر جگہ شیعوں اور اسماعیلیوں کی سازشیں اور اس پر طرہ دور دراز صوبوں کی خودسری کی خواہش یہ سب یا تو زوال کے اسباب تھے یا علامتیں۔ خلیفہ کے بعد جو اب محض روحانی حیثیت سے قابل احترام فرد رہ گیا تھا ترک بطور دیوان کے حکومت کرتے تھے۔ بیرونی حدود میں یکے بعد دیگرے خودسر ریاستیں قائم ہوتی گئیں یہاں تک کہ طوائف الملوکی نہایت افسوسناک حد تک پہنچ گئی۔ ان سب میں اہم مغربی ریاستوں کے کم و بیش خود مختار حکمراں تھے۔ ہسپانیہ میں بنی امیہ کی سلطنت کے علاوہ شمالی افریقہ میں بنی غالب۔ مصر میں فاطمیین۔ شام اور عراق عرب میں آل حمدان۔ مشرق میں آل سامان اور بنی طاہر کی حکومت تھی جن پر ترک

آہستہ آہستہ غلبہ پا رہے تھے۔ اس کے بعد کچھ زمانہ تک (دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں) علماء اور شعراء انہیں چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کے دربار میں نظر آتے تھے۔ تھوڑے دن تک حلب جو آل حمدان کا دارالسلطنت تھا اور عرصہ دراز تک قاہرہ جسکی بنا فاطمئین نے ۹۶۹ء میں ڈالی تھی بغداد سے بڑھکر ذہنی جدوجہد کے مرکز رہے۔ مشرق میں بھی کچھ عرصے کے لئے سلطان محمود غزنوی کے دربار کی آب و تاب نظر آتی ہے جو ۹۹۹ء سے خراسان کا فرمانروا تھا۔

اسی طوائف الملوکی اور ترک شاہی کے زمانہ میں اسلامی دارالعلوموں کی بنیاد پڑی ۱۰۶۵ء میں پہلی جامعہ بغداد میں قائم کی گئی۔ اس وقت سے مشرق کے علوم بندھے ٹکے اصولوں پر چلے آرہے ہیں استاد وہی پڑھاتا ہے جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا ہے اور کسی نئی کتاب میں ایک لفظ بھی اس سے زیادہ نہیں ہوتا جو پرانی کتابوں میں پہلے سے موجود ہے۔ جو کچھ علم ہے وہ ضرور محفوظ ہو گیا ہے لیکن ماوراء النہر کے علماء کی نسبت مشہور ہے کہ انہوں نے پہلے مدرسہ کے قیام کی خبر سنکر بزم ماتم بپا کی تھی حق بجانب تھی۔ اس کے بعد (تیرھویں صدی میں) مشرقی ممالک اسلام پر تاتار ٹوٹ پڑے۔ جو کچھ ترکوں سے بچا تھا انکی نذر ہوا۔ اس کے بعد کوئی ایسا متمدن نہیں پیدا ہوا جس نے خود نیا فن ایجاد کیا ہو یا علوم کے احیاء کی تحریک کی ہو۔

۲۔ مشرقی حکمت

سامی ذہن نے یونانیت سے تعلق پیدا ہونے سے پہلے کبھی فلسفہ کی سمت معموں اور ضرب المثل کے فلسفہ سے آگے قدم نہیں بڑھایا ہے۔ بعض مشاہدات تعلیم فطرت کے، مگر زیادہ تر انسانی زندگی اور اس کے انجام کے متعلق اس علم و حکمت کی بنیاد تھے۔ جہاں کہیں عقل کام نہیں دیتی تھی وہاں قادر مطلق اور بے چون و چرا مشیت ایزدی کے آگے سر تسلیم خم کر دیا جاتا تھا۔ ہمیں اس فلسفہ کا علم توریت کے ذریعہ سے ہے ملکۂ سبا کے قصہ سے اور عرب روایات میں لقمان کی اہمیت سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اہل عرب میں بھی فلسفہ اسی اصول پر مبنی تھا۔

اِس حکمت کے بعد ہر جگہ ساحروں کے سحر کا درجہ تھا۔ یہ وہ علم تھا جس کے ذریعے اشیاء پر حکومت کی جا سکتی تھی لیکن اسے صرف بابل قدیم کے پوجاریوں کے دائرہ میں (ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن اثرات سے اور کس حد تک) یہ رتبہ نصیب ہوا کہ اس کی مدد سے عالم امکان کا مشاہدہ عالمانہ نظر سے کیا جانے لگا۔ ان لوگوں کی نظر ارضی زندگی کی ابتری سے ہٹ کر سماوات کی نظم و ترتیب پر پڑنے لگی۔ یہ عبرانیوں کی طرح نہ تھے جو ایک طرح کی حیرت سے آگے قدم نہ بڑھا سکے یا جنہوں نے بیشمار ستاروں کو اپنی آنیوالی اولاد کی تصویر سمجھا بلکہ یونانیوں کے پایہ کے جنہوں نے تحت قمری عالم کثرت کو جب جا کر سمجھا جب وہ گردش سماوی کے اتحاد اور دوام میں ساری کائنات کی یک آہنگی دریافت کر چکے۔ البتہ یونانیوں ہی کی طرح ان کے عمدہ خیالات کے ساتھ بہت سے افسانوں کا طلسم اور نجوم کا اعتقاد بھی ملا جلا تھا۔

اِس کلدانی حکمت پر بابل اور شام میں سکندر اعظم کے زمانہ سے یونانی اور اس کے بعد یونانی عیسوی خیالات کا اثر غالب ہو گیا۔ صرف شام کے شہر حرہ میں قدیم عہد اسلامی تک وثنیت عیسائیت سے غیر متاثر رہی۔

شامی روایات سے زیادہ اہم وہ عناصر تھے جو مسلمانوں نے ایرانی اور ہندوستانی حکمت سے لئے یہ سوال کہ آیا مشرقی حکمت پر پہلے یونانی فلسفہ کا، یا برعکس اس کے یونانی فلسفہ پر پہلے مشرقی حکمت کا اثر پڑا تھا یہاں چھیڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو کچھ کہ اسلام میں براہ راست ایرانیوں اور ہندوؤں سے پہنچا ہے اس کا پتہ عرب ذرائع سے قریب قریب یقینی طور پر چلتا ہے اور ہمیں اسی پر اکتفا کرنی چاہئے۔

ایران دوئی کا ملک ہے اور یہ قرین قیاس ہے کہ اس کے دوئی پرست مذہبی درس کا اثر خواہ مانویت کے توسط سے یا دوسرے غناسطی فرقوں کے واسطے سے اسلام پر پڑا تھا لیکن دنیاوی امور میں اس سے کہیں زیادہ قوی زروانی نظام کا اثر تھا جو روایت کے مطابق ساسانی بادشاہ یزدجرد ثانی کے زمانہ میں (۴۳۸-۴۳۹ء یا ۴۵۷ء) قومی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اس نظام میں دوئی پرست انداز خیال اس لئے باقی نہیں رہا تھا کہ لامحدود زمانہ (زروان عربی میں زمانہ کو کہتے ہیں) سب سے برتر جوہر مانا جاتا تھا اور یہ بیرونی کرات سماوی کی رفتار یا گردش چرخ کا مرادف قرار دیا گیا تھا۔ یہ درس جو فلسفیانہ دماغ کے لوگوں کے لئے

بہت مرغوب ثابت ہوا کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی کھلم کھلا ایرانی ادب میں اور ہمارے زمانہ تک ایران کے قومی خیالات میں نمایاں جگہ پاتا رہا ہے لیکن علمائے دین اور تصوری اور رسولاسطی فلسفی اسے ہمیشہ مادیت اور دہریت کہہ کر مردود قرار دیتے رہے۔

علم و حکمت کا اصلی گھر ہندوستان سمجھا جاتا تھا۔ عرب مصنفوں کے بیان کثرت سے یہ خیال ملتا ہے کہ فلسفہ اُسی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ پہلے با امن تجارتی کاروبار کی بدولت جو ہندوستان اور یورپ کے درمیان عربوں کے توسط سے ہوا کرتا تھا اُس کے بعد اسلامی فتوحات کے ذریعہ سے عربوں کی واقفیت ہند کی حکمت سے وسیع تر ہوتی گئی۔ منصور ۷۵۴ء تا ۷۷۵ء اور ہارون ۷۸۶ء تا ۸۰۹ء کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ تو پہلوی کے وسیطے اور کچھ براہ راست سنسکرت سے ترجمہ ہوا۔ ہندوؤں کے اخلاقی اور سیاسی فلسفیانہ اقوال اور قصہ کہانیوں میں سے بہت کچھ لیا گیا مثلاً پنچا تنترا جسکا ترجمہ ابن المقفع نے منصور کے زمانہ میں کیا۔ لیکن اسلام میں امور دنیا کی ابتدا پر سب سے زیادہ اثر ہندوؤں کی ریاضی اور نجوم کا (مؤخر الذکر کا علاج امراض اور سحر کے سلسلہ میں) پڑا۔ برہم گپتا کی سدھانتا کے نجوم سے (جسکا ترجمہ منصور کے زمانہ میں فزاری نے ہندی علماء کی مدد سے کیا تھا) عرب بطلیموس کی المجسطی سے پہلے سے واقف تھے۔ اُس کے ذریعہ سے ماضی اور استقبال کی ایک وسیع دنیا نظر کے سامنے آئی، اُن عظیم الشان اعداد کا جن سے سنہ کا عالم کام لیتا تھا متین مسلم تاریخ نگاروں پر بڑا زبردست اور پریشان کن اثر پڑا۔ اسی طرح دوسری جانب عرب سوداگر کا جو اس حادث دنیا کی عمر چند ہزار سال تشخیص کرتا تھا ہندوستان اور چین میں مضحکہ اڑایا جاتا تھا۔

ہندوؤں کے منطقی اور مافوق الطبیعی افکار سے بھی مسلمان ناواقف نہیں رہے لیکن ریاضی اور نجوم کے مقابلہ میں ان چیزوں کا اثر عربی علوم کے نشو و نما پر بہت کم پڑا ہے۔ ہندوؤں کی موشگافیوں نے جنکا تعلق انکی کتب مقدسہ سے ہے اور جن پر مذہبی رنگ غالب ہے بیشک آگے چلکر ایرانی تصوف اور اسلامی باطنیت پر اپنا اثر ڈالا ہے لیکن فلسفہ ایک یونانی مفہوم ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم مذاق زمانہ کی خاطر عابد و زاہد ہندوؤں کے گائے کے دودھ والے خیالات کو اپنے بیان میں ضرورت سے

زیادہ جگہ دیں۔ اُن ذی ہوش نفس کشوں نے تمام محسوس اشیاء کی فریب وہ نمائش کی بابتہ جو کچھ کہا ہے ممکن ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ شاعرانہ دلکشی رکھتا ہو اور دنیا کی ناپائداری کے متعلق تو فلاطونی اور نوفیثاغوری خیالات میں سے جتنے بھی مشرق تک پہنچے تھے اُن سے اِن بزرگوں کے افکار مطابقت رکھتے ہوں لیکن ان دونوں میں کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے جس سے علمی احساس کے احیاء میں مدد ملی ہو۔ غور و فکر کو حقیقت کے ادراک کی طرف متوجہ کرنے کے لئے ہندی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی اِس کی بہترین مثال عربوں کی ریاضی ہے۔ جیسا ماہرینِ فن کے نزدیک اسمیں ہندی عنصر صرف حساب ہے اور یونانی اقلیدس اور جبر و مقابلہ۔ ریاضی مجرد تک شاذ و نادر ہی کسی ہندی کا ذہن پہنچا ہے۔ عدد خواہ وہ کتنا ہی بڑا ہو ہمیشہ عدد عینی سمجھا جاتا تھا۔ ہندی فلسفہ میں علم کو محض ایک ذریعہ کی حیثیت دی گئی تھی اصلی مقصد زندگی کے آلام سے نجات حاصل کرنا تھا اور فلسفہ روحانیت کی سعید زندگی کا زینہ سمجھا جاتا تھا۔ اسی سبب سے یہ حکمت جسکا موضوع ہمیشہ وحدت وجود ہے یکسانیت کے سبب بار خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں یونانیوں کا علم جسکی تقسیم نہایت تفصیل سے علیحدہ علیحدہ حصوں میں کیگئی تھی فطرت اور ذہن دونوں کے اثرات کے ہمہ گیر ادراک کی کوشش کرتا تھا۔

مشرقی حکمت نجوم اور علم الخلقۃ سے مسلم اہلِ فکر کو مختلف قسم کا ہیولیٰ حاصل ہوا لیکن صورت جو تعمیر کنندہ جوہر ہے انہیں یونانیوں سے حاصل ہوئی ہے۔ جہاں کہیں محض چیزوں کو ایک ایک کر کے گنوا دینے کی یا کسی اتفاقی اصول پر ان کے مجموعے بنانے کی نہیں بلکہ واقعات کے یا منطق کے نقطۂ نظر سے عالم کثرت کی ترتیب کی کوشش کی گئی ہے وہاں غالباً یونانی اثر کارفرما تھا۔

---

۳ - یونانی علوم

جس طرح وہ تجارت جو ہند و چین کے درمیانی ممالک اور بازنطین کے درمیان ہوتی تھی زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں تھی۔ اسی طرح اہلِ شام مغرب بعید میں فرانس تک حاملانِ تمدن کی حیثیت سے

پہنچتے تھے۔ اہل شام ہی شراب۔ ریشم وغیرہ پہلے پہل یورپ میں لائے اور اہل شام ہی نے یونانی علوم کو اسکندریہ وانطاکیہ سے لاکر مشرق میں اشاعت دی اور اداسا نصیبین حران۔ نیشاپور وغیرہ کے مدرسوں میں ان کا درس جاری کیا۔ شام ہی وہ سب سے زیادہ مناسب وسطی ملک تھا جہاں دونوں عالمگیر قوموں اہل روما وراہل ایران کا دوست یا دشمن کی حیثیت سے ایک دوسرے سے تماس ہوتا رہا۔ ان حالات میں شامی عیسائی وہ خدمت انجام دیتے تھے جو آگے چلکر یہودیوں کے حصہ میں آئی۔

مسلم فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو قطع نظر مختلف فرقوں کے تین شعبوں میں منقسم پایا۔ شام میں آرتوذکسی شاہی کلیسا کے پہلو بہ پہلو طبیعت واحد کے پرستاروں کا زور تھا اور ایران میں نسطوری کلیسا برسر اقتدار تھا۔ ان کلیساؤں کے نظام عقیدت میں جو اختلافات ہیں وہ مسلم عقیدۂ تکلمی کے نشوونما کے لئے اہمیت سے خالی نہیں تھے طبیعت واحد کے پرستاروں کے درس کے مطابق مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت جمع ہوگئی تھی درآنحالیکہ ارتوذکسی کلیسا اور اس سے بھی زیادہ شدت سے نسطوری کلیسا طبیعت الٰہی اور طبیعت انسانی میں امتیاز کرتے تھے۔ طبیعت کے مفہوم میں سب سے مقدم قوت اور جوہر فعال ہیں۔ اصلی مسئلہ یہ ہے کہ آیا حضرت عیسیٰ کی ذات میں انسانی اور الٰہی ارادہ اور فعل ایک تھے یا مختلف طبیعت واحد کے پرستار نظری اور مذہبی اسباب کی بنا پر انسانی عنصر کو رد کرکے اپنے خدا مسیح میں وحدت کو نمایاں کرتے تھے بخلاف اس کے نسطوری الٰہی وجود ارادے اور فعل کے مقابلے میں، مخصوص انسانی وجود ارادے اور فعل پر زور دیتے تھے۔ اگر سیاسی اور تمدنی حالات موافق ہوں تو مؤخرالذکر عقیدے میں دنیا اور زندگی کے فلسفیانہ تصور کے لئے زیادہ وسیع میدان ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ نسطوریوں نے یونانی فلسفہ کے رواج اور اشاعت کے لئے زیادہ خدمت کی ہے۔

زبان مغربی اور مشرقی (ایرانی) دونوں کلیساؤں کی شامی تھی اور اسی کے ساتھ خانقاہ کے مدرسوں میں یونانی سکھائی جاتی تھی۔ پرستاران طبیعت واحد کے مغربی کلیسا میں راس عین اور قنسرین تعلیم کا مرکز تھے لیکن ان سے کم سے کم ابتدا میں زیادہ اہم اڈلسا کا مدرسہ تھا اور یہاں کی زبان بھی تحریری زبان کے رتبہ پر فائز ہو چکی تھی لیکن ۴۸۹ء میں یہ مدرسہ اس بنا پر بند کر دیا گیا کہ اس کے مدرس

نسطوری عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کا افتتاح نئے سرے سے نصیبین میں ہوا اور ایران میں سیاسی وجوہ سے ساسانیوں کی حمایت حاصل کرکے نسطوری عقائد اور یونانی علوم کی اشاعت کرتا رہا۔

ان مدرسوں میں تعلیم زیادہ تر انجیلی کلیسائی نوعیت رکھتی تھی اور کلیسا کی ضروریات کے لحاظ سے معین کیجاتی تھی لیکن اس میں طبیب (یا وہ لوگ جو آگے چلکر طب کے معلم ہونے والے تھے) بھی شریک ہوتے تھے۔ ان لوگوں کے مذہبی طبقہ سے تعلق رکھنے سے علم دین اور فنون دنیوی کی تحصیل کا فرق نہیں مٹجاتا۔ یہ سچ ہے کہ شامی۔ رومی نظام قانون کی بنا پر معلمین (یعنی فاضل پادری) اور اطباء دونوں محصولوں سے بری تھے اور دوسرے مراعات بھی ان میں مشترک تھے لیکن چونکہ مقدم الذکر روح کے معالج سمجھے جاتے تھے اور اطبا محض جسم کی چارہ گری کرتے تھے اس لئے معلم کو طبیب پر ترجیح دیجانے لگی۔ طب ہمیشہ دنیاوی چیز سمجھی جاتی رہی اور نصیبین کے مدرسہ کے قواعد وضوابط (بابتہ ۵۹۰ء) کے مطابق کتب مقدسہ اور دنیاوی فنون کی کتابیں ایک ہی کمرے میں نہیں پڑھی جاسکتی تھیں۔ اطبار کے دائرے میں بقراط۔ جالینوس اور ارسطو کی تصانیف کی بہت قدر ہوتی تھی لیکن خانقاہوں میں فلسفہ کے معنی میں سب سے پہلے راہبوں کے مراقبے کی زندگی سمجھی جاتی تھی اور صرف اس چیز پر توجہ تھی جو نجات کے لئے لابد ہے۔

عراق عرب میں اڈاسا کے پاس شہر حران ایک مخصوص حیثیت رکھتا تھا۔ یہاں قدیم سامی ثنویت (بالخصوص مسلمانوں کی فتح کے بعد جبکہ اس شہر نے نئے سرے سے فروغ پایا) ریاضی اور ہیئت کی تعلیم اور نوفلاطونی اور نوفیثاغورثی افکار کے ساتھ متحد ہوگئی تھی۔ اہل حران جو نویں اور دسویں صدی میں صابی کہلاتے تھے اپنی باطنی حکمت کا منبع ہرمس اعظم کی کتاب الخبیہ۔ کتاب السماوات وغیرہ کو بتاتے ہیں۔ قدیم یونانیت کے بہت سے چھوٹے رسالوں کو انہوں نے ازراہ زود اعتقادی قبول کرلیا تھا اور ایک آدھ تو غالباً خود ان کے حلقے میں گڑھے گئے تھے۔ ان میں سے بعض مترجمین اور فاضل مصنفین کی حیثیت سے مصروف جد وجہد رہے ہیں۔ بہت سے ایسے تھے جو آٹھویں سے لیکر دسویں صدی تک ایرانی اور عرب فضلاء کے ساتھ شد ومد سے علمی تعلقات رکھتے تھے۔

ایران میں بمقام نیشاپور ہمیں فلسفہ اور طب کی تعلیم کے لئے ایک دارالعلوم نظر آتا ہے جس کی بنا خسرو نوشیرواں (۵۳۱ء تا ۵۷۹ء) نے ڈالی تھی۔ اس میں معلم زیادہ تر نسطوری عیسائی تھے لیکن قطع نظر نسطوریوں کے یہ علوم دنیا کی طرف رجحان رکھنے والا بادشاہ طبیعت واحد کے پرستاروں کے ساتھ بھی رواداری کا برتاؤ کرتا تھا۔ خصوصاً طبیبوں کی حیثیت سے اس زمانہ میں اور اس کے بعد خلفاء کے دربار میں شامی عیسائی ہاتھوں ہاتھ لئے جاتے تھے۔

۵۲۹ء میں جو سات نوفلاطونی فلسفی اتینہ سے شہر بدر کر دیئے گئے تھے انھوں نے بھی خسرو کے دربار میں پناہ لی لیکن انھیں وہاں وہی صورت پیش آئی جو پچھلی صدی کے فرانسیسی آزاد خیالوں کو روسی دربار میں پیش آئی تھی۔ بہرحال وہ اپنے وطن جانے کی آرزو کرنے لگے اور بادشاہ نے یہ آزاد خیالی اور فراخدلی دکھائی کہ انھیں واپس جانے دیا اور ان کی خاطر اس معاہدے میں جو ۵۴۹ء میں بازنطین سے ہوا مذہبی آزادی کی شرط رکھدی۔ پھر بھی ایران میں ان کے قیام کا کچھ نہ کچھ تو اثر ضرور پڑا ہوگا۔

شامی زبان میں جو ترجمے علوم دنیوی کی کتابوں کے یونانی سے کئے گئے ان کا زمانہ چوتھی سے آٹھویں صدی تک تھا۔ چوتھی صدی میں حکیمانہ اقوال کے مجموعوں کا ترجمہ کیا گیا۔ پہلا مترجم جس کا نام لیا گیا ہے فروبس ہے جو تقریباً پانچویں صدی کے نصف اول میں) انطاکیہ میں پادری اور طبیب تھا۔ شاید یہ ارسطو کے منطقی رسالوں اور فرفریوس کے ایساغوجی کا صرف شارح بھی تھا۔ اس سے زیادہ مشہور سرجیس ساکن راس عین ہے جس نے ۵۳۶ء میں جب وہ تقریباً ستر سال کا تھا بمقام قسطنطنیہ وفات پائی۔ یہ عراق عرب کا ایک راہب اور طبیب تھا جس نے اسکندریہ کے علوم پر غالباً اسکندریہ ہی میں تعلیم پاکر پورا عبور حاصل کیا تھا اور جس نے نہ صرف دینیات۔ اخلاقیات اور علوم باطن بلکہ طبیعات۔ طب اور فلسفہ کی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا۔ یعقوب اذاسی نے (تقریباً ۶۴۰ء سے ۷۰۸ء تک) یونانی مذہبی کتابوں کا ترجمہ کیا لیکن علاوہ ازیں اسے فلسفہ سے بھی شغف تھا اور اس نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا کہ عیسائی پادریوں کے لئے جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے لڑکوں کو پڑھایا کریں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مؤخر الذکر کو تعلیم کی جستجو رہتی تھی۔ شامیوں، بالخصوص سرجیس راس عینی کے ترجمے بالعموم صحیح ہوا کرتے تھے۔ پھر بھی

اخلاقیات اور مافوق الطبیعات کی کتابوں کی بہ نسبت منطق اور سائنس کی کتابوں کے ترجمے اصل سے زیا
مطابقت رکھتے تھے۔ ان کتابوں میں بہت سے غیر واضح مقامات تھے جو غلط سمجھے گئے یا سرے سے چھوڑ
دیئے گئے اور بہت سے وثنی عقائد تھے جنکی جگہ مسیحی عقائد لکھ دیئے گئے مثلاً سقراط۔ افلاطون اور ار
کے ناموں کی جگہ پطرس۔ پولس اور یوحنا وغیرہ کے نام آجاتے تھے تقدیر اور دیوتاؤں کی جگہ خدائے وا
کا نام لکھا جاتا تھا اور اس طرح کے مفاہیم جیسے دنیا۔ سرمد اور گناہ عیسائی رنگ میں ادا کئے جاتے تھے
یہاں ضمناً یہ بات قابل ذکر ہے کہ اہل عرب نے (دوسروں کے خیالات کو) اپنی زبان، اپنے مذہب ا
اپنے تمدن کے رنگ میں رنگ دینے کی کوشش میں شامیوں سے کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ ا
کا سبب کچھ تو یہ ہے کہ مسلمان وثنیت سے ان سے زیادہ گھبراتے تھے لیکن کچھ یہ بھی ہے کہ وہ ان
بڑھکر چیزوں کو اپنے حسب حال بنالینے کی صفت رکھتے تھے۔

ریاضی، طبیعات اور طب کی معدودے چند کتابوں سے قطع نظر کرکے شامیوں کو دو چیزوں
سے دلچسپی تھی ایک تو ناصحانہ اقوال کے مجموعوں سے جو تاریخ فلسفہ سے کسی قدر ربط رکھتے ہوں اور دو
فیثاغورثی، افلاطونی باطنی حکمت سے۔ یہ زیادہ تر چھوٹے رسالوں میں قلمبند ہے جو فیثاغورث۔ سقرا
فلوطرخس۔ ذیونوسیوس وغیرہ کی طرف منسوب ہیں۔ دلچسپی کا مرکز ارسطو کا نظریہ روح ہے اس صورت
میں جس میں کہ اسے نوفلاطونی یا عیسوی عقاید والوں نے مدون کیا تھا۔ یہاں تک کہ شام کی خانقاہو
میں افلاطون کی نسبت ایک قصہ گڑھا گیا کہ وہ ایک مشرقی راہب تھا جسنے وسط صحرا میں خیمہ نصب کر
تھا اور وہاں انجیل کے ایک مقام پر تین سال کی خاموش زندگی میں غور کرنے کے بعد اس نے تثلیث
کے عقیدہ کو تسلیم کرلیا تھا۔

اس کے علاوہ دوسری چیز (جس سے انہیں دلچسپی تھی) ارسطو کی منطق تھی۔ ارسطو کو شامی او
عرصۂ دراز تک عرب بھی عام طور پر محض منطقی کی حیثیت سے جانتے رہے۔ یورپ کی ابتدائی سولاسطیوں
کی طرح ان کی واقفیت کے دائرے میں باری ارمینیاس، قاطیغوریاس سے لیکر انالوطیقا الاول تک
موجود تھیں منطق کی ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی تاکہ یونانی کلیسائی معلموں کی تصانیف سمجھی

جاسکیں اسوجہ سے کہ ان پر کم سے کم صوری حیثیت سے منطق کا اثر تھا لیکن ارسطو کی منطق جو ان تک پہنچی تھی نہ مکمل تھی نہ خالص بلکہ اس میں نوفلاطونی نقطۂ نظر سے تصرفات کئے جاچکے تھے جیسا کہ مثال کے طور پر پولس فارسی کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے جو شامی زبان میں نوشیرواں کے لئے لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں اعتقاد کو علم سے افضل کہا گیا ہے اور فلسفہ کی تعریف یہ کی گئی ہے "روح کا اپنے اندرونی علم کا ادراک حاصل کرنا جس سے وہ ایک دیوتا کی طرح تمام اشیاء کا مشاہدہ کرتی ہے"۔

عرب لوگ جس حد تک شامیوں کے ممنون ہیں اس کا اندازہ علاوہ اور باتوں کے اس سے ہوتا ہے کہ عرب علماء شامی زبان کو سب سے قدیم یا اصلی (قدرتی) زبان سمجھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ شامیوں نے کوئی بدیع کام نہیں کیا ہے لیکن ان کے ترجمے عربی اور فارسی علوم کے لئے بہت کارآمد ثابت ہوئے۔ جن لوگوں نے آٹھویں صدی سے لیکر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا ترجمہ بجنسہٖ قدیم شامی ترجموں یا ان میں کچھ اصلاح اور تصرف کر کے کیا تھا سب کے سب شامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اموی شاہزادہ خالد ابن یزید (سنہ وفات ۷۰۴ء) نے، جس نے ایک عیسائی راہب سے الکیمیا سیکھی تھی الکیمیا کی کتابوں کا یونانی سے عربی میں ترجمہ کرایا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال حکیمانہ اقوال، خطوط، وصیت نامے اور عموماً تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہوا لیکن یونانی سائنس، طب اور منطق کی کتابیں کہیں منصور کے زمانہ میں جاکر ترجمہ ہوئیں جنھیں سے بعض کا ترجمہ پہلوی سے کیا گیا تھا۔ خاص طور پر اس میں ابن المقفع نے حصہ لیا جو ایرانی دوئی کا پیرو تھا۔ اس کی اصطلاحات متاخرین کی اصطلاحات سے مختلف تھیں لیکن اب اس کے کتب فلسفہ کے ترجموں میں سے کچھ باقی نہیں ہے۔ علاوہ اس کے آٹھویں صدی کی اور کتابیں بھی ضائع ہوگئی ہیں۔ نویں صدی میں مامون اور اس کے جانشینوں کے عہد کی ترجمہ کی ہوئی کتابیں البتہ ہم تک پہنچی ہیں۔

نویں صدی کے مترجم زیادہ تر طبیب تھے اور بطلیموس اور اقلیدس کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کا ترجمہ ہوا۔ مگر ہم صرف ان کتابوں کا ذکر کرینگے جو محدود معنوں میں فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ نویں صدی کے آخر میں یوحنا یا یحییٰ ابن بطریق نے افلاطون کے طیماؤس کا ترجمہ کیا۔ علاوہ

اس کے ارسطو کی کتابیں شہاب ثاقب اور علم الطیر پر کتاب نفسیات کا خلاصہ اور ایک رسالہ " دنیا کی متعلق" ترجمہ ہوئے۔ عبد المسیح ابن عبد اللہ ناعمۃ الحمصی کی طرف رسطو کی سوفسطیقا علاوہ اس کے طبیعات اور مفروضہ الٰہیات پر یوحنا فلیانی کی شرحوں کے ترجمے۔ فلوطین کی آنیاد کا خلاصہ سہل عبارت میں منسوب ہیں قسطا ابن لوقا البعلبکی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی "طبیعات" پر سکندر افرادیسی اور یوحنا فلیانی کی شرحوں اور سکندر کی شرح بر " کون والفساد " مزید براں فلوطرقس کے نام سے منسوب اخبار الفلاسفہ وغیرہ کا ترجمہ کیا تھا۔

مترجمین میں سب سے زیادہ کام ابو زید حنین ابن اسحٰق (۸۰۹ء تا ۸۷۳ء) اور اس کے بیٹے اسحٰق ابن حنین (سال وفات ۹۱۰ء یا ۹۱۲ء) اور بھتیجے حبیش ابن الحسن نے کیا ہے۔ چونکہ یہ لوگ ملکر کام کیا کرتے تھے اس لئے بعض کتابیں ایسی ہیں جو کبھی ان میں سے کسی کی طرف منسوب کیجاتی ہیں کبھی کسی کی طرف۔ اُن کے جد وجہد کے دائرہ نے اس زمانہ کے تمام علوم وفنون کا احاطہ کر لیا تھا پُرانے ترجموں میں انہوں نے اصلاحیں دیں۔ نئے اضافے کئے۔ اب کو زیادہ شوق طب کے ترجمے سے تھا بیٹے کو فلسفہ کے۔

ترجموں کی جد وجہد دسویں صدی میں بھی جاری رہی خاص طور پر امتیاز مندرجہ ذیل نے حاصل کیا۔ ابو بشر متّٰی ابن یونس القنائی (سنہ وفات ۹۴۰ء)۔ ابو زکریا یحیٰی ابن عدی المنطقی (سنہ وفات ۹۷۴)۔ ابو علی عیسٰی ابن اسحٰق ابن زُرعہ (سنہ وفات ۱۰۰۸)۔ ابو الخیر الحسن ابن الخمّار (سنہ ولادت ۹۴۲) شاگرد یحیٰی ابن عدی جس کی قلمی خدمات میں علاوہ ترجموں۔ شرحوں وغیرہ کے فلسفہ اور مسیحیت کے تطابق پر ایک رسالہ کا ذکر کیا جاتا ہے حنین ابن اسحٰق کے زمانہ سے مترجمین کی جد وجہد محض ارسطو کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں کے ترجمے۔ خلاصے تسہیل عبارت اور شرحوں تک محدود رہ گئی تھی۔

ان مترجموں کو بہت بڑے فلسفی نہیں سمجھنا چاہیئے۔ یہ لوگ شاذ و نادر ذاتی شوق سے کام کرتے تھے زیادہ تر کسی خلیفہ وزیر یا کسی اور جلیل القدر شخص کے حکم سے۔ علاوہ اپنے خاص فن کے جو اکثر طب ہوتا تھا ان لوگوں کو عقل و حکمت کی کتابوں سے بہت دلچسپی تھی مثلاً کہانیاں جو اخلاقی نتائج رکھتی ہوں حکایتیں

اقوال جن باتوں کو ہم آپس کی صحبتوں میں یا قصوں میں یا اسٹیج پر صرف بعض افراد کی خصوصیت امتیازی کی حیثیت سے پسند کرتے ہیں یہ بھولے بھالے لوگ ان کے حکیمانہ نفس مطلب یا محض خطیبانہ شان پر لوٹ تھے اور ایسے اقوال کو جمع کیا کرتے تھے۔ عام طور پر یہ لوگ اپنے آبائی مسیحی عقائد کے خلوص سے پابند تھے ابن جبریل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان لوگوں کے عقائد اور خلفاء کی آزادخیالی کا پتہ چلتا ہے۔ جب منصور نے اسے اسلام کی تلقین کرنی چاہی تو اس نے کہا میں اپنے آبا و اجداد کے مذہب پر مرنا چاہتا ہوں جہاں وہ ہیں وہیں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ بہشت ہو یا دوزخ۔ ان لوگوں کی اپنی تصانیف میں سے بہت کم بچی ہیں۔ قسطا ابن لوقا کے ایک مختصر رسالہ کا جس کا موضوع نفس اور روح (عقل) کا فرق ہے ترجمہ لاطینی زبان میں موجود ہے جس کا اکثر ذکر آیا ہے اور جس سے بہت استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس کی رُو سے روح ایک لطیف جسم ہے جس کا مقام قلب کے الٹے خانہ میں ہے (جس کے سبب سے جسد انسانی زندہ ہے) اور جو وہاں حرکت اور ادراک کا باعث ہوتا ہے۔ جس قدر لطیف اور صاف یہ روح ہو اسی قدر معقول انسان کا خیال اور عمل ہوتا ہے۔ یہاں تک سب کو اتفاق ہے۔ دشواری اس میں ہے کہ نفس کے متعلق کوئی یقینی اور عمومی بات کہی جائے۔ بڑے بڑے فلسفیوں کے اقوال کچھ تو ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور کچھ خود اپنی تردید کرتے ہیں۔ بہرحال نفس لاجسمی ہے کیونکہ وہ ایک وقت میں متضاد خواص اپنے میں قبول کرتا ہے وہ بسیط ہے غیر متغیر ہے اور بہ خلاف ذہن کے جسم کے ساتھ فنا نہیں ہو جاتا۔ ذہن محض دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور اس طرح حرکت اور ادراک کی ثانوی علت ہے۔

جو کچھ یہاں نفس کے متعلق کہا گیا ہے وہ ہمیں بہت بعد آنے والے لوگوں کے یہاں ملتا ہے۔ البتہ یہ بات ہے کہ جوں جوں ارسطو کا فلسفہ افلاطونی خیالات کو پیچھے ہٹاتا جاتا ہے ایک نیا تضاد دو چیزوں میں نمودار ہوتا جاتا ہے جو ہر زندگی (نفس یا روح) کی اہمیت کا ذکر صرف اطباء کی کتابوں میں باقی رہ جاتا ہے فلسفی دوسرے معنی میں نفس اور روح یا عقل کو ایک دوسرے کے مقابلے میں رکھتے ہیں نفس کو فانی چیزوں بلکہ غناسطی خیالات کے مطابق ادنیٰ اور خراب خواہشات کی دنیا میں جگہ ملتی ہے اس سے بالا وجود انسانی کا اعلیٰ لافانی عنصر ذہن معقول سمجھا جاتا ہے لیکن اس ذکر میں ہم تاریخ کی رفتار

سے آگے بڑھ رہے ہیں۔ اب ہمیں تراجم کے ذکر کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

سب سے زیادہ قابل قدر کارگزاری یونانی ذہن کی جو فنون لطیفہ. شاعری اور تاریخ نگاری کے میدانوں میں تھی کبھی اہل مشرق تک نہیں پہنچی اور اس کا ان میں مقبول ہونا تھا بھی مشکل کیونکہ اس کا لطف اٹھانے کے لئے یونانی مذاق اور یونانی زندگی سے واقفیت کی ضرورت تھی جس سے وہ محروم تھے ان کے نزدیک یونان کی تاریخ افسانوں کے ہالے کے چاند، سکندر اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ ارسطو کی تصانیف کو اسلامی دربار میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اسمیں عہد قدیم کے سب سے بڑے بادشاہ (سکندر) سے اس کے تعلق کو ضرور دخل ہوگا۔ عرب مورخ یونانی فرمانرواؤں کا ذکر کلیوپٹرا تک کرتے تھے اور اس کے بعد قیاصرہ روم کو شمار کرتے تھے لیکن Thucidides ایسے شخص کا انہوں نے نام بھی نہیں سنا تھا۔ ہومر سے انہوں نے سوائے اس قول کے کہ حاکم ایک ہونا چاہئے اور کچھ نہیں لیا یونان کے بڑے بڑے ڈراما نگاروں اور رنگ تغزل رکھنے والے شاعروں کی انہیں ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ ان پر قدیم یونان نے صرف اپنی ریاضی، سائنس اور فلسفہ کے ذریعہ سے اثر ڈالا۔ یونانی فلسفہ کے نشو و نما کے متعلق انہوں نے فرفوریوس۔ فلوطرخس۔ ارسطو اور جالینوس کی تصانیف سے کسی قدر معلومات حاصل کی تھی لیکن اس میں بھی بہت سے قصے کہانی شامل ہوگئے ہیں اور مشرق میں قبل سقراطی عہد کے فلسفہ کا ذکر جس طرح کیا گیا ہے وہ صرف اس کام کا ہے کہ اس سے یا ان چھوٹے رسالوں کا پتہ چل سکے جن سے یہ ذکر ماخوذ ہے یا خود مشرق ہی میں گڑھی ہوئی روایات کا جنکی تائید قدیم یونانی حکماء کے خیالات سے کی جاتی ہے۔

عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یونانیوں نے فلسفہ کو جس نقطہ پر چھوڑ دیا تھا شامی عربوں نے اسے وہیں سے اٹھا یا یعنی ارسطو کی نوفلاطونی تفسیر سے اس کے پہلو بہ پہلو افلاطون کی تصانیف بھی پڑھی جاتی تھیں اور ان کی تشریح ہوتی تھی۔ اہل حران اور ایک عرصہ تک بعض مسلم فرقے افلاطونی یا افلاطونی۔ فیثاغورثی فلسفہ کی تحصیل کرتے رہے جس کے ساتھ بہت کچھ حصہ نوفلاطونی اور زینونی خیالات کا بھی شامل تھا۔ سقراط کی موت کے واقعہ سے لوگوں کو بہت دلچسپی تھی جسکی نسبت کہا جاتا

تھا کہ وہ اپنے معقولی عقائد کی بدولت وثنی اثینہ میں شہید ہوا۔ افلاطون کے نظریہ روح اور فلسفۂ فطرت کا بہت زبردست اثر پڑا۔ یہ بلیغ جملہ "اپنے آپ کو پہچان" سقراطی حکمت کی علامت کی حیثیت سے نقل کیا جاتا تھا اور اس کے معنی نوفلاطونی تفسیر کے مطابق کئے جاتے تھے۔ مسلمان اسے محمدؐ کے داماد علیؓ بلکہ خود رسولِ خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ" طرح طرح کی باطنی خیال آرائیوں کا موضوع بن گیا تھا۔

طبی حلقوں میں اور شاہی دربار میں ہمیشہ ارسطو کی تصانیف کو ترجیح دی جاتی رہی جو ابتدا میں محض کتاب منطق اور طبیعیات کے متعلق چند رسالوں تک محدود سمجھی جاتی تھیں۔ لوگوں کا خیال تھا کہ صرف منطق ایک نئی چیز ہے جو ارسطو نے دریافت کی تھی اور بقیہ علوم میں وہ فیثاغورث، ابیذقلیس سقراط اور افلاطون سے اتفاق رکھتا تھا۔ عیسائی اور صابی مترجم اور ان کے زیر اثر حلقے بے دھڑک نفسیاتی، اخلاقی، سیاسی اور مافوق الطبیعی خیالات عہد قبل ارسطو کے حکماء کی تصانیف سے نکالا کرتے تھے۔ جو باتیں ابیذقلیس، فیثاغورث وغیرہ کے نام سے منسوب تھیں وہ قدرتی طور پر جعلی تھیں۔ ان کے فلسفہ کا ماخذ یا تو ہرمس کو قرار دیا جاتا تھا یا دوسرے مشرقی حکماء کو۔ چنانچہ ابیذقلیس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ پہلے حضرت داؤد کا پھر لقمان کا شاگرد تھا۔ فیثاغورث حضرت سلیمان کے حلقۂ درس سے نکلا تھا وقس علیٰ ہذا۔ عربی کتابوں میں جن رسالوں سے کہ سقراط کے نام سے اقوال نقل کئے جاتے تھے وہ اگر جعلی نہیں بھی ہیں تو افلاطون کے وہ مکالمے ہیں جن کا ہیرو سقراط ہے قطع نظر جعلی رسالوں کی افلاطون کی اور بہت سی تصانیف بھی مثلاً اعتذار۔ قریطن۔ سوفسطس۔ فذرس۔ سیاست۔ فاذن۔ طیماؤس۔ نوامیس عربی میں پہنچ گئی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں۔ کہ یہ سب مکمل ترجموں کی شکل میں ہوئیں۔

یقینی ہے کہ ابتدا ہی سے ارسطو کی حکومت بلاشرکت غیرے نہ تھی۔ افلاطون (جو معنی ان لوگوں نے اس کے اقوال کے سمجھے تھے ان کے مطابق) حدوث عالم۔ حریت عقل اور بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے۔ ان خیالات سے عقائد میں خلل نہیں پڑتا لیکن ارسطو جو قدم عالم کا قائل سمجھا جاتا تھا اور جس کے اخلاقیات و نفسیات میں روحانیت کم ہے خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے نوین اور

دسویں صدی کے مختلف فرقوں کے مسلمان فقیہ ارسطو کے خلاف لکھتے ہیں۔ تاہم حالات میں انقلاب ہوا تھوڑے دن میں ایسے فلسفی پیدا ہوئے جو افلاطون کے اس نظریہ پر کہ عالم کی ایک روح ہے اور انسانی روحیں اس کے تناہی (محدود) حصے ہیں معترض ہوئے اور ارسطو کے کلام سے جو منفرد جوہر کو اسقدر اہمیت دیتا ہے اپنے عقیدہ بقائے روح کی تائید نکالنے لگے۔ پہلے زمانہ میں ارسطو کے اقوال کے جو معنی سمجھے جاتے تھے اس کا اندازہ ہمیں اس کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں سے ہوتا ہے کیونکہ نہ صرف اس کی اصلی کتابیں ان لوگوں تک نوفلاطونی شرحوں کے ساتھ پہنچی تھیں اور نہ صرف رسالہ السماء والعالم بلا پس و پیش ارسطو کی تصنیف تسلیم کیا جاتا تھا بلکہ اسے بہت سی ایسی کتابوں کا بھی مصنف مانتے تھے جو متاخرین یونانیوں کی ہیں جنہیں کھلم کھلا فیثاغورثی رنگ کی فلاطونیت یا نوفلاطونیت بلکہ جمع اضداد کا درس تھا۔

پہلی مثال کے طور پر ہم کتاب التفاحہ[1] کا ذکر کرتے ہیں جسمیں ارسطو کا وہی پارٹ ہے جو سقراط کا افلاطون کی فاذن میں ہے یعنی حکیم بستر مرگ پر ہے چند شاگرد عیادت کو آتے ہیں ارسطو کو خوش و خرم دیکھ کر انھیں جرأت ہوتی ہے کہ سفر آخرت کے لئے پابرکاب استاد سے روح کی حقیقت اور بقا پر درس دینے کی درخواست کریں۔ چنانچہ جو کچھ وہ کہتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔ روح کی اصلیت علم ہے اور وہ بھی سب سے افضل علم یعنی فلسفہ۔ اس لئے حقیقت کا مکمل عرفان وہ برکت ہے جو مرنے کے بعد اہل علم کی روح کو نصیب ہوتی ہے اور جس طرح علم کا صلہ عرفان ہے اسی طرح جہل کی سزا عرفان سے محرومی ہے۔ سچ پوچھو تو آسمان و زمین میں سوائے علم و جہل کے اور اس جزا کے جو انھیں خود اپنے اندر ملتی ہے اور کچھ نہیں۔ نیکی اور علم میں اور بدی اور جہل میں کوئی اہم فرق نہیں۔ ان میں وہ نسبت ہے جو پانی اور برف میں ہے چیز ایک ہے مگر صورتیں مختلف۔

---

(۱) اس مکالمے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ارسطو دوران گفتگو میں ایک سیب اپنے ہاتھ میں لئے ہوئے جس کی خوشبو سے آخری لمحوں میں وہ اپنی قوت حیات کو ابھارتا ہے۔ خاتمہ کے وقت اس کا ہاتھ بے طاقت ہو جاتا ہے اور سیب زمین پر گر پڑتا ہے۔

روح کو علم سے جو اس کی الوہیت آسا حقیقت ہے طبعاً سچی مسرت حاصل ہوتی ہے نہ کہ خورد و نوش اور دیگر حسی لذات سے۔ کیونکہ حسی لذت ایک شعلہ ہی جو تھوڑی دیر بھڑکتا ہے لیکن غور و خوض کرنیوالی روح جو حواس کی تاریک دنیا سے نجات پانے کی تمنا رکھتی ہے خالص نور ہے جسکی درخشانی دیرپا ہے اس لئے فلسفی موت سے نہیں ڈرتا بلکہ جب ندائے الٰہی اسے بلاتی ہے تو وہ خوشی سے موت کا استقبال کرتا ہے۔ جو لطف وہ اپنے محدود علم سے اٹھاتا ہے وہ نمونہ ہے اس مسرت کا جو "سرِ عظیم" کے انکشاف سے اسے حاصل ہوگی بلکہ اس کی لذت سے ایک حد تک وہ پہلے ہی سے آشنا ہے کیونکہ محسوس اشیا کا صحیح ادراک، جس کا دعوٰی کرنے کا اُسے حق ہے صرف غیر مرئی حقیقتوں کے علم کے ذریعہ سے ممکن ہے اگر کوئی شخص اس زندگی میں اپنی معرفت حاصل کرلیتا ہے تو یہی عرفان نفس اُسے یقین دلاتا ہے کہ وہ ابدی علم کے واسطہ سے تمام اشیا پر حاوی، لیعنی لافانی ہے۔

دوسرے اس رسالہ میں اُن خیالات کا ذکر ہے جنھیں خواہ مخواہ ارسطو کا علم دین کہا گیا ہے اس میں افلاطون کو انسانیت کی صورت کمال کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے جو خلقی روحانی قوت سے سب چیزوں کا علم حاصل کرلیتا ہے لیعنی اُسے ارسطو کی طرح منطقی واسطوں کی ضرورت نہیں چنانچہ اعلیٰ حقیقت، ہستی مطلق کا عرفان اُسے خیال کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وجدانی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ فلوطین کا ارسطو کہتا ہے "میں اکثر اپنی روح کے ساتھ خلوت میں رہا ہوں میں جسم کے لباس کو پھینک کر جوہر محض کی حیثیت سے اپنے نفس میں غرق ہوجاتا یعنی خارجی عالم سے داخلی کی طرف رجوع کرتا تھا۔ میں وہاں خالص علم تھا۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ مجھے کیسی حیرت ہوئی جب میں نے اپنے نفس میں حسن اور درخشانی دیکھی اور اپنے آپ کو برگزیدہ عالم الوہیت کا ایک جز دیا پایا جسے خود خلاقی کی قوت عطا ہوگئی تھی۔ اس خود یقینی کی حالت میں مَیں عالم حواس کے ماورا بلکہ عالم ارواح سے بھی آگے الوہیت کے درجہ تک پہنچ گیا جہاں میں نے ایسا دلفریب نور دیکھا جسے نہ کوئی زبان بیان کرسکتی ہے نہ کوئی کان سن سکتا ہے۔

علم دین کے مباحث کا مرکز بھی روح ہے۔ تمام سچا انسانی علم روح کا علم ہے لیعنی

علم نفس جس میں سب سے مقدم ذات کا علم ہے اور اس کے بعد لیکن اس سے کم مکمل، صفات کا۔ یہی عرفان جو بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہی آیا ہے۔ سب سے برتر دانشمندی کا جس کا پورا احاطہ تصور نہیں کر سکتا اور جسے فلسفی بہ حیثیت حکیم۔ صناع اور واضع قوانین کے ابدی حسن و جمال کی تصویروں میں ظاہر کرتا ہے اسی میں حکیم کی برتری ظاہر ہوتی ہے وہ خود پسند ساحر ہے جس کا علم خلق پر حکومت کرتا ہے درآنحالیکہ دوسری ہمیشہ اشیار۔ تصورات اور خواہشات کی زنجیروں میں جکڑے رہتے ہیں۔

یہ روح "ہمہ" کے درمیان میں واقع ہے اُس کے مافوق خدا اور عقل ہے اس کے ماتحت مادہ اور فطرت ہی۔ اس کا نزول عالم الوہیت سے چلکر عالم عقلی میں سے ہوتے ہوئے مادے تک اس کا قیام جسم میں اور اس کا رجوع عالم بالا کی طرف ان تین مدارج میں اس کی اور دنیا کی زندگی گذرا کرتی ہے۔ مادہ اور فطرت۔ حس اور تصور یہاں قریب قریب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ سب کچھ عقل سے ہی۔ عقل سب کچھ ہے اور عقل میں سب اشیار ایک ہو جاتی ہیں۔ روح بھی عقل ہے البتہ جب تک وہ جسم میں ہے اسوقت تک وہ عقل بہ شکل امید، بہ صورت تمنا ہے۔ وہ عالم بالا کے نیک اور مبارک ستاروں کی طرف جانے کی آرزو رکھتی ہے جو تصور اور ارادے کے ماورا مشاہدہ کی نورانی زندگی بسر کرتے ہیں۔

یہ ہے ایشیائی ارسطو جیسا کہ اسے اسلام کے ابتدائی ارسطاطالیسیوں لے جاناتھا۔

یہ ہمارے لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اہل مشرق کبھی ارسطا طالیسی فلسفہ کے صحیح منشا کو نہیں سمجھ سکے۔ ہماری تنقید کا سا معیار کھوٹا کھرا پرکھنے کا ان کے پاس نہ تھا۔ عالم تخیل میں یونانی تمدن کی دنیا میں پہنچ جانا اُن لوگوں کے لئے زیادہ دشوار تھا بہ نسبت قرون وسطیٰ کے مسیحی علمار کے جنکا جیتا جاگتا رابطہ عہد قدیم سے کبھی منقطع نہیں ہوا تھا۔ مشرق والے نوفلاطونی شرحوں اور تصرفات کے پابند رہے اگر علمی نظام کا کوئی حصہ مثلاً ارسطو کی کتاب "السیاست" موجود نہ تھی تو یہ کمی سیاست یا نوامیس سے پوری کر لی گئی دونوں کے فرق کا احساس بہت کم لوگوں کو تھا۔

ایک اور امر قابل خیال ہے کہ مسلمانوں کو نوفلاطونی ماخذ ہی میں یونانی فلسفہ کی ایسی یکآہنگ تفسیر نظر آئی جسے اختیار کئے بغیر وہ نہ رہ سکے ارسطو کے پہلے پیرووں کے لئے لازمی تھا کہ وہ مناظرانہ اور متکلمانہ

انداز اختیار کریں۔ انھیں ایک ایسے یک آہنگ فلسفہ کی ضرورت تھی جس میں "واحد حقیقت" موجود ہو۔ عام اس سے کہ وہ جماعت اسلامی کے خیالات کا حریف ہو یا مؤید۔ وہی تحریم جو محمدؐ اپنے زمانہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی کرتے تھے۔ مسلمان علما یونانی علمی تصانیف کی کرتے تھے، اِن علما میں اپنے پیشروؤں پر بھروسہ بہت تھا اور جدّت خیال کم۔ قدیم علما ان کے نزدیک اس قدر مستند تھے کہ انکی تقلید کو وہ واجب جانتے تھے۔ ابتدائی مسلم حکما، یونانیوں کے علم کی برتری کے ایسے قائل تھے کہ ان کے نزدیک بلا شک وشبہ یہ علم علم الیقین کے درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ اپنے بوتے پر مزید تحقیقات کرنا ایسا خیال تھا جو مشرق والوں کے ذہن میں آسانی سے نہیں آسکتا تھا۔ ان کے نزدیک بے استاد شاگرد شیطان کا چیلا ہوتا تھا۔ پھر بھلا کیسے ممکن تھا کہ یونانی فلسفیوں کی تقلید میں یہ لوگ ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں تطابق پیدا کرنیکی کوشش نہ کرتے اور یہ بھی ضروری تھا کہ ان نظریات کو جو مذہبی حیثیت سے قابل اعتراض ہوں یا تو جیب چاپ قلم انداز کر دیا جاتے یا ایسی طرح لکھا جائے کہ ان سے اسلامی عقیدۂ تحکمی کی تردید نہ ہو۔ ارسطو کے مخالفین یا سیدھے سے فلسفہ کے مخالفین کی دلجوئی کے لئے اس حکیم کے اصلی اور جعلی تصنیفات سے حکیمانہ اور مفید اقوال منتخب کر کے لکھے گئے تاکہ وہ اس کے علمی خیالات کی مقبولیت کے لئے راستہ صاف کریں لیکن مخصوص محرم راز افراد اور دوسرے عقیدوں اور فرقوں کے لوگوں کو ارسطو کا درس ایک افضل حقیقت کی حیثیت سے دکھایا جاتا ہے جسکے مقابلہ میں مذاہب کے قطعی عقائد یا فقیہوں کا بودا نظام ایک ابتدائی زینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

مسلمانوں میں ہمیشہ ایک طرح کی انتخابیت جو اس عہد کے موجودہ یونانی تراجم کی پابند تھی باقی رہی۔ اس کی تاریخ عمل تخلیق کے مقابلہ میں عمل ہضم کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ نہ تو نئے مسائل کے سمجھانے میں اس نے کوئی خاص نمود حاصل کیا نہ پرانے مسائل کی حل کرنے میں۔ مختصر یہ کہ جادۂ خیال میں کوئی بڑی ترقی اس نے نہیں کی البتہ تاریخی حیثیت سے اسے بہت بڑی اہمیت یہ حاصل ہے کہ وہ عہد قدیم اور سو لاسطی دور کے درمیان واسطہ تھی۔ مخلوط مشرقی تمدن میں یونانی خیالات کا جگہ پانا تاریخی نقطۂ نظر سے ایک خاص دلکشی رکھتا ہے خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ اس شغل میں لوگ دنیا میں اہل یونان

کے وجود ہی کو بھول جاتے ہیں۔

لیکن اس واقعہ پر غور کرنا اس وقت بہت اہم ہوجاتا ہے جب یہ دوسرے تمدنوں سے تقابل کا محرک ہوتا ہے۔ فلسفہ ایک غریب النوع یونانی زمین پر بلا خارجی اثرات کے اگی ہوئی جڑ ہے۔ عام تمدنی زندگی کے اصول اور شرائط اس پر عائد نہیں ہوتے اور اس کی تاویل بجائے خود کرنی چاہیئے۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ قطع نظر اور باتوں کے اسی سبب سے قابل قدر ہے کہ اس میں ذکر ہے پہلی کوشش کا جو یونانی افکار کے نتائج کو قبول کرلنے کے لئے اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر کی گئی جیسی قدیم مسیحی عقیدہ تحکمی نے کی تھی۔

جن حالات میں یونانی علم کو اہل عرب نے اختیار کیا ان کے معلوم ہونے سے ہمیں خواہ کیسے ہی احتیاط کے ساتھ اور کتنے ہی محدود دائرہ میں کیوں نہ ہو اس کے قیاس کا موقع ملیگا کہ مسیحی قرون وسطیٰ میں یونانی و عربی علوم کس طرح اختیار کئے گئے۔ اور شاید تھوڑی سی معلومات اسکے متعلق بھی حاصل ہو کہ خود فلسفہ کیسے معرض وجود میں آتا ہے۔

اصلی معنی میں تو "اسلامی فلسفہ" کا نام ہی لینا بیجا ہے۔ پھر بھی مسلمان ایسے لوگ تھے جو غور فکر سے باز نہیں رہ سکتے تھے۔ یونانی لباس میں بھی ان کا انداز فکر نظر آجاتا ہے۔ یہ بہت آسان بات ہو کہ کسی درسی فلسفہ کی کرسی پر بیٹھکر ان پر حقارت کی نظر ڈالی جائے لیکن ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ ہم ان کے صحیح خیالات کو سمجھیں اور یہ معلوم کریں کہ ان کے محدود رہجانے کی کیا وجہ تھی۔ یہ ہم باریک نظر محققوں کے لئے چھوڑے دیتے ہیں کہ وہ ہر خیال کے منبع اور ماخذ کا پتہ لگائیں۔ ہمارا کام ذیل کے صفحات میں صرف یہ دکھانا ہے کہ مسلمانوں نے پہلے کے موجود مصالحہ سے کیا عمارت بنا کر کھڑی کردی۔

— - — - — (بقیہ) — - — - —

باب دوم

فلسفہ اور عربی علوم

۱ - عِلم اللّسان

دسویں صدی کے علمائے اسلام علوم کی تقسیم عربی اور غیر عربی علوم میں کرتے تھے۔ مقدم الذکر علم اللسان دینیات۔ اخلاقیات۔ ادبی معلومات اور تاریخ پر مشتمل تھے۔ مؤخر الذکر میں علوم فلسفہ۔ علوم سائنس اور علوم طب داخل تھے۔ فی الجملہ یہ تقسیم صحیح ہے۔ مابعد الذکر مضامین صرف غیر ممالک سے بعید متاثر ہی نہیں ہوئے بلکہ انہیں عرب میں کبھی قبول عام کی سند نہیں عطا ہوئی تاہم جو عربی علوم کہلاتے ہیں وہ بھی خالص دیسی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کا نشو ونما بھی سلطنت اسلام کے ان حصوں میں ہوا ہے جہاں عرب اور غیر عرب میں باہم تماس ہوا تھا اسی کے سبب سے طبع انسانی سے زیادہ قریبی رابطہ رکھنے والی چیزوں مثلاً زبان شاعری قانون مذہب پر غور کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا جس انداز سے یہ بات وقوع میں آئی اس سے صاف غیر عرب بالخصوص ایرانی اثر کا پتہ چلتا ہے اور اسی کے ساتھ فلسفہ کا رنگ برابر گہرا ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔

عربی زبان جسکے الفاظ وتراکیب کی کثرت اور اندرونی تصریف کی صلاحیت پر عربوں کو خاص طور پر ناز تھا دنیا میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے کے لئے بہت موزوں تھی اسے دوسری زبانوں خصوصاً بطی الحرکت لاطینی اور پُر مبالغہ فارسی کے مقابلے میں مختصر مجرد ترکیبوں کے سبب سے امتیاز حاصل ہے اور یہ بات علمی اصطلاحوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوئی۔ اُس میں باریک سے باریک فرق ظاہر کرنے کی صلاحیت ہے لیکن یہ بھی اُس کے ساتھ ہے کہ مرادف الفاظ کی کثرت کے سبب سے ارسطو کے اصول

کی، کہ علوم صحیحہ میں مرادف الفاظ کا استعمال جائز نہیں ہے، خلاف ورزی کرتی ہے۔

عربی جیسی شاندار یعنی لیکن مشکل زبان نے شامیوں اور ایرانیوں کی تعلیمی زبان ہو کر بہت سے نئے مسائل پیدا کر دئے۔ اول تو قرآن کے مطالعہ، تجوید اور تفسیر کے لئے زبان پر عبور ضروری تھا۔ کفار کو یقین تھا کہ وہ کتاب مقدس میں زبان کے اغلاط دکھا سکتے ہیں اس لئے پرانے اشعار اور بد ویوں کے روزمرہ سے مثالیں جمع کیگئیں تاکہ قرآنی عبارت کی صحت ثابت کیجائے اور اسی سلسلہ میں مطلقاً زبان کی صحت سے بھی بحث کیگئی۔ عام طور پر روزمرہ صحت کا معیار تھا لیکن قرآن کے اقتدار کے تحفظ کے لئے گڑھنت میں بھی کمی نہیں کی گئی تاہم سیدھے سادے مؤمنوں کے نزدیک یہ طریقہ قابل اعتراض تھا۔ مسعودی چند بصرے کے صرفیوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے ایک تفریحی سفر کے دوران میں ایک قرآنی امر کے صیغہ کی گردان اس طرح کی کہ گانوں والوں نے جو کھجوریں جمع کر رہے تھے ان کی خوب ہی مرمت کی۔

اہل عرب مثل اور بہت سے علوم کے علم لسان کا بانی بھی علی کو قرار دیتے ہیں بلکہ ارسطو کی ایجاد کردہ کلام کی تین اجزاء میں تقسیم بھی انھیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اصل میں اس علم کی بنا کوفہ اور بصرہ میں پڑی تھی۔ ابتدائی نشو ونما پر وہ خفا میں ہے کیونکہ پہلی چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ سیبویہ کی مکمل صرف و نحو ہے۔ یہ ایک عظیم الشان کتاب ہے جسے آگے چلکر متاخرین ابن سینا کے قانون کی طرح متعدد فضلاء کی کوشش کا نتیجہ قرار دینے پر مجبور ہوئے۔ کوفہ اور بصرے کے مذاہب میں جو فرق تھا اسکا بھی ہمیں اچھی طرح علم نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اہل بصرہ نے، اسی طرح جیسے آگے چلکر بغداد کے مدرسے نے زبان کے معاملہ میں کیا، قیاس کو بہت اہمیت دی تھی اور کوفہ والے بہت سے ایسے محاورات کا استعمال جائز سمجھتے تھے جو قیاس سے الگ ہیں۔ اس لئے کوفہ والوں کی تقابل میں دوسرے گروہ اہل منطق کہلاتے ہیں ان کی اصطلاحات جزئیات میں کوفہ والوں سے مختلف تھیں۔ اکثر افراد جنکا دماغ اصلی عربوں کے خیال میں منطق نے خراب کر دیا تھا زبان پر قدرت حاصل کرنے کی کوشش میں حد سے بڑھ گئے تھے لیکن دوسرے فریق نے اپنی مرضی کو قانون بنا لیا تھا۔

یہ کوئی اتفاقی بات نہ تھی کہ سب سے پہلے بصری مذہب نے منطق کے وسیلہ سے کام لیا۔ یوں بھی فلسفیانہ درس کا اثر بصرے میں زیادہ نمایاں تھا اور وہاں کے نحویوں میں سے بہت سے شیعہ یا معتزلی تھے جنہوں نے خوشی سے غیر ملک کی حکومت کا اثر اپنے عقائد پر قبول کر لیا۔

علم اللسان پر، جہاں تک کہ اس میں معینہ موضوع کی بحث تھی اور محض مثالوں اور مرادفات کے جمع کرنے پر اکتفا نہیں کی گئی تھی، ارسطاطالیسی منطق کا بہت اثر پڑا۔ اہل شام اور اہل ایران نے عہد اسلامی کے قبل ہی ارسطو کی تصنیف "باری ارمینیاس" کا مع ان کے زینونی اور نوفلاطونی ضمیموں کے مطالعہ کیا تھا۔ ابن المقفع نے، جو خلیل نحوی کا دوست تھا، پہلوی زبان میں منطق اللسان پر جو کچھ موجود تھا سب کا عربی میں ترجمہ مہیا کر دیا اس کی رو سے جملہ کی کبھی پانچ کبھی آٹھ یا نو قسمیں قرار دی جاتی تھیں اور اجزاء کلام میں اسم، فعل، حرف شمار ہوتے تھے۔ عہد متاخرین بعض، مثلاً جاحظ، نے معانی و بیان کی صنائع میں احکام منطق کی اشکال کو بھی داخل کر لیا اور متاخرین کی تصانیف میں آواز اور مفہوم پر بہت مناظرہ رہا اور اس مسئلہ پر بحث کی گئی کہ آیا زبان فطری چیز ہے یا بنانے سے بنتی ہے۔ آہستہ آہستہ فلسفیوں کی رائے نے کہ وہ بنانے سے بنتی ہے غلبہ حاصل کیا۔

منطق کے بعد مبادیات کا یا علوم ریاضی کا اثر ہے مستعمل نثر اور آیات قرآنی کی طرح شعراء کا کلام نہ صرف جمع کیا گیا بلکہ اس کی ترتیب بعض معینہ باتوں کے لحاظ سے، مثلاً وزن کے اعتبار سے، کی گئی۔ صرف و نحو کے اصول پر عروض ایجاد کیا گیا۔ خلیل (سنہ وفات ۱۹۱ھ) جو سیبویہ کا استاد تھا اور جس کی طرف علم اللسان میں سب سے پہلے قیاس کا استعمال منسوب کیا جاتا ہے عروض کا موجد بھی قرار دیا جاتا ہے۔ لوگ شاعری میں زبان کو قومی اور عرفی عنصر سمجھنے لگے۔ اور وزن کو فطرتی چیز جو تمام اقوام کی شاعری میں مشترک ہے۔ اس لئے ثابت ابن قرۃ (۸۳۶ تا ۹۰۱) نے اپنی کتاب "مراتب قراۃ العلوم" میں کہا ہے کہ وزن اہم چیز ہے۔ عروض طبعی علم ہے۔ اس لئے فلسفہ کا جزء ہے۔

باوجود ان سب باتوں کے علم اللسان نے جو صرف عربی تک محدود تھا اپنی خصوصیتیں باقی رکھیں جن کا ذکر یہاں کرنا بے موقع ہے۔ بہرحال یہ دقیق النظر اور محنتی عربوں کے ذہن کی اہم پیداوار

آفرینش ہے جس پر وہ ناز کر سکتے ہیں۔ دسویں صدی کے ایک اعتذاری نے یونانی فلسفہ پر حملہ کرتے ہوئے کہا تھا" جو شخص عربی شاعری اور عروض کی باریکیوں اور عمق سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ وہ ان سب چیزوں پر فضیلت رکھتی ہیں جسے عرفان حقیقت کے مدعی اپنی رائے کے ثبوت میں پیش کیا کرتے ہیں اعداد، خطوط، نقاط میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان چیزوں سے کیا فائدہ ہے اور باوجود اس کے کہ یہ اس قدر کم فائدہ رکھتی ہیں ان سے عقائد میں خلل پڑتا ہے اور وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں جن سے خدا پناہ میں رکھے" لوگ زبان کی جزئیات سے جو لطف اٹھاتے تھے اُسے وہ فلسفہ کے کلی غور و فکر سے برباد نہیں کرنا چاہتے تھے۔ بہت سے نئے الفاظ جنہیں ممالک غیر کی کتابوں کے مترجم استعمال کرتے تھے ؛ وہ معلم جو ٹھیٹھ زبان کے حامی تھے انھیں وحشیانہ کہہ کر ان کی تحقیر کیا کرتے تھے اور علمی تحقیق زبان سے بھی زیادہ نشر و اشاعت خطاطی کے فن لطیف کو ہوئی جو تمام عربی فنون کی طرح ترتیب و نظام سے زیادہ آرائش کے کام میں آتی تھی اور جس کا نشو و نما نہایت خوشنما اور عمدہ نقوش میں ہوا۔ عربی زبان کے حرفوں کی کشش میں ہمیں اب بھی عربی ذہن کی وہ نزاکت نظر آتی ہے جس نے اُسے خلق کیا تھا لیکن اُسی کے ساتھ مستعدی کی کمی بھی جو تمام عربی تمدن کے نشو و نما میں نمودار ہے

۲۔ علم الفقہ

خوش عقیدہ مسلمان ایک حد تک تو رسم و رواج کا پابند تھا لیکن اس کے بعد وہ ابتدا میں حکم الٰہی اور سیرت رسول کا اور رسول اللہ کی وفات کے بعد اس صورت میں کہ قرآن ہدایت نہ کر سکے سنت کا پیرو تھا یعنی ہر فیصلہ اور عمل اسی طرح کیا جاتا تھا جیسے صحابیوں کی روایت کے مطابق رسول اللہ کرتے تھے لیکن متمدن ممالک کی فتح کے بعد اسلام پر نئے نئے اثرات پڑنے لگے۔ بجائے عرب کی زندگی کے سیدھے سادے تعلقات کے وہاں ایسے رسوم اور نظام تھے جن کے لئے شرع نے کوئی انتظام نہیں کیا تھا اور نہ ان کے متعلق احادیث موجود تھیں چنانچہ ایسی منفرد صورتیں پڑھتی گئیں جن کا پہلے سے بندوبست نہیں ہوا تھا اور جن کا فیصلہ یا تو رسم و رواج کی رو سے یا ذاتی اختیار تمیزی کے مطابق کرنا پڑتا تھا

کہا جاتا ہے کہ پرانے رومی صوبوں، یعنی شام اور عراق، میں بہت دن تک زیادہ تر رواج کا قانون چلتا رہا۔

وہ فقیہ جو قرآن اور حدیث کے بعد اپنی عقل "رائے" کا اثر قانون پر تسلیم کرتے تھے "اہل الرائے" کہلاتے ہیں۔ اس حیثیت سے خاص شہرت مذہب حنفی کے بانی ابوحنیفہ کوفی (سنہ وفات ۷۶۷ء) کو حاصل ہوئی لیکن مدینہ میں بھی مالک (۷۱۵ء تا ۷۹۵ء) نے اور اس سے پہلے اوروں نے نہایت معصومانہ انداز سے قدرے قلیل "رائے" کی حمایت کی ہے۔ آہستہ آہستہ بہت لوگوں میں جاکر مطلق العنان خودرائی کی تحریک کرنیوالی "رائے" کی مخالفت میں اُس خیال نے غلبہ حاصل کیا کہ ہر بات میں سنت رسول سے استشہاد کرکے حدیث پر عمل کرنا چاہیئے چنانچہ ہر طرف سے حدیثیں جمع کیجانے لگیں۔ ان کی تفسیر کی گئی اور انہیں بڑی حد تک تحریف بھی ہوئی۔ ان کی صحت کے جانچنے کے اصول مدوّن کئے گئے لیکن ان اصولوں کی ترتیب میں روایات کے خارجی صحت اور سودمندی پر بہ نسبت منطقی استقامت اور تاریخی صحت کے زیادہ زور دیا گیا۔ اس نشوونما کا یہ نتیجہ ہوا کہ اہل "رائے" کے مقابلہ میں جو زیادہ تر عراق میں پائے جاتے تھے مدینہ سے اہلحدیث اٹھ کھڑے ہوئے۔ شافعی (۷۶۷ء تا ۸۲۰ء) تیسرے مذہب فقہ کے بانی (جنکے پیرو عام طور پر سنت کے قائل تھے) کا شمار بھی اہل حدیث کے گروہ میں کیا گیا۔

اس مناظرہ میں منطق نے ایک نیا عنصر داخل کیا یعنی قیاس۔ منفرد قیاسات تو یقیناً پہلے بھی پائے جاتے تھے لیکن قیاس کو ایسا اصول قرار دینا جو فقہ کی بنیاد یا ماخذ ٹھہرے علمی غور وفکر کا غلبہ ظاہر کرتا ہے "رائے" اور قیاس ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے لیکن موخرالذکر میں اختیار کا پہلو زیادہ نکلتا ہے جیسے جیسے کہ لوگ اس کے عادی ہوتے گئے کہ لسانی منطقی تحقیقات میں قیاس سے کام لیں اسی قدر آسانی سے یہ اصول فقہ کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ خواہ اس طرح کہ ایک صورت سے دوسری صورت پر اور بہت سی صورتوں سے کل پر حکم لگایا گیا (قیاساً) یا مختلف صورتوں کی ایک مشترک بنیاد تلاش کی گئی جس سے انفرادی صورتوں میں عمل کا طریقہ[۵] اخذ کیا گیا (منطقاً)

---

۵ دونوں کی مثالیں ملتی ہیں لیکن عام طور پر قیاس اول الذکر معنی رکھتا ہے۔

قیاس کا استعمال سب سے پہلے اور سب سے زیادہ حنفی فقہ میں کیا گیا تھا اور اس کے بعد اور اس سے کم شافعی میں۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال بھی، کہ آیا زبان عمومیت کو بھی ظاہر کر سکتی ہے یا صرف مخصوص چیزوں کو، علم الفرائض کے لئے اہمیت رکھتا تھا۔

قبول عام منطقی اصول قیاس کو کبھی حاصل نہیں ہوا بلکہ تاریخی اصول " شرع " قرآن اور سنت کے بعد اجماع یعنی جماعت اسلامی کے اتفاق رائے پر زور دیا جاتا تھا

جماعت کا اتفاق رائے، جو نفس امر میں یا اثر علماء کا اتفاق رائے تھا جس کا مقابلہ کیتھولک آ(؟) کلیسا یا سولاسطی معلمین سے ہو سکتا ہے، وہ تحکمی اصول ہے جس پر بہت کم لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ اور جو اسلامی علم الفقہ کی تدوین کا سب سے اہم ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ لیکن قرآن، سنت اور اجماع کے بعد نظری حیثیت سے چوتھے نمبر پر قیاس کو بھی ایک ادنیٰ درجہ ملتا ہے۔

اسلامی علم الفقہ (الفقہ و السنن) مومن کی ساری زندگی پر حاوی ہے اور سب سے پہلا فرض ایمان یا عقیدہ قرار دیا گیا ہے۔ ابتدا میں ہر نئی چیز کی طرح اس کی بھی بڑے زور شور سے مخالفت ہوئی کیونکہ یہاں شرع کو ایک علم بنا دیا گیا تھا اور عقیدتمندانہ اطاعت کی جگہ محققانہ حکمت نے لیلی تھی اس کی مخالفت سیدھے سادے دینداروں اور باخبر اہل سیاست دونوں کی طرف سے ہوئی لیکن آہستہ آہستہ علما (مغرب میں فقیہ) نائب رسول تسلیم کر لئے گئے۔

علم الفرائض کا نشو ونما علم العقائد سے پہلے ہوا اور آجتک یہ علم افضلیت کا مدعی ہے۔ قریب قریب ہر مسلمان اس سے واقف ہے کیونکہ یہ عمدہ مذہبی تعلیم کا ایک جزو ہے۔ بقول جنید سولاسطی غزالی کے فقہ اہل ایمان کی روح کی روزمرہ غذا ہے درانحالیکہ علم العقائد کی قدر صرف بیماروں کی دوا کی حیثیت سے ہے۔

فقہ کے پیچ در پیچ استدلال کی تفصیل کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ دراصل اس کا موضوع ایک تصوری قانون ہے جو ہماری ناقص دنیا میں پوری طرح کبھی نافذ نہیں ہو سکتا۔ ہمیں اس کے اصول اور اسلام میں اس کی حیثیت معلوم ہو گئی اب ہم اختصار کے ساتھ اخلاقی عمل کی اس تقسیم کا جو علم فرائض

کے معلمین نے کی تھی ذکر کئے دیتے ہیں۔ عمل کی قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) وہ افعال جنکا کرنا قطعاً فرض ہے جو جزا کے مستحق ہیں اور جن کے ترک کی سزا دیجاتی ہے۔

(۲) شرعاً مستحب افعال جنکی جزا ملتی ہے مگر ترک کی سزا نہیں ہے۔

(۳) جائز افعال جو شرعاً مباح ہیں۔

(۴) وہ افعال جو شرعاً مکروہ ہیں مگر سزا کے مورد نہیں۔

(۵) شرعاً حرام افعال جو بلا کسی شرط کے مستحق سزا ہیں۔

یونانی فلسفہ کا اثر اسلامی اخلاقیات پر دو طرح کا تھا۔ اکثر نئے فرقوں اور اہل باطن میں خواہ وہ ارتوذکسی ہوں یا ہرطوقی۔ فیثاغورثی۔ افلاطونی رنگ کے اخلاقی خیالات ملتے ہیں۔ یہ ان فلسفیوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں جنکا ہم سلسلہ وار ذکر کرینگے لیکن ارتوذکسی حلقوں میں ارسطو کا یہ قول کہ نیکی صحیح وسط میں ہوتی ہے بہت سُنائی دیتا ہے کیونکہ اس سے ملتا جلتا خیال قرآن میں موجود ہے اور یوں بھی اسلام کی روش یہی رہی ہے کہ اضداد میں مصالحت کرے۔

لیکن اخلاقیات سے بھی زیادہ مسلمانوں میں سیاسیات رائج تھی۔ سب سے پہلا اختلاف رائے جو پیدا ہوا وہ سیاسی فرقوں کے جنگ وجدال کے سبب سے تھا۔ امامت یعنی جماعت اسلامی کی سرداری پر جنگ وجدال تاریخ اسلامی میں ابتدا سے انتہا تک پایا جاتا ہے لیکن سب کہیں ما بہ النزاع وہ چیزیں ہیں جو بلنسبت اصولی اہمیت کے شخصی اور عملی اہمیت زیادہ رکھتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ کو انکا ذکر تفصیل سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے انہیں کوئی ایسی چیز شاذونادر ہی ملتی ہے جو فلسفیانہ قدر رکھتی ہو۔ پہلی ہی صدی میں ایک مستحکم شرعی قانون سیاست قائم ہو گیا تھا جسکی، مثل تصوری علم الفرائض کے، زبردست حکمراں کوئی خاص وقعت نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ اُسے بھی محض مذہبی موشگافی سمجھتے تھے۔ بر خلاف اس کے کمزور سلاطین اُسکے نفاذ سے معذور رہتے۔

اس طرح اُن کثیر التعداد کتابوں کا جنھیں شاہی درباروں کا آئینہ کہنا چاہئے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں جو ایران میں بالخصوص مقبول تھیں اور جنکے اخلاقی اقوال اور سیاسی ضرب الامثال درباری

حلقوں کے لئے دستور العمل تھے۔

اسلام کے فلسفیانہ جدوجہد میں زیادہ زور نظری اور ذہنی پہلو پر دیا گیا ہے معاشرتی اور سیاسی زندگی کے حقیقی واقعات کی تدبیر ضرورت کے مطابق کر لی جاتی تھی۔ مسلمانوں کی صناعی بھی اگرچہ اُس میں بہ مقابلہ اُن کی سیاست کے بہت زیادہ بدیع الخیالی ہے، بیجان ہیولے میں جان ڈالنا نہیں جانتی بلکہ صرف خوش نما صورتوں سے کھیلتی ہے۔ اُن کی شاعری نے ڈراما نہیں پیدا کیا اور اُن کا فلسفہ بھی عملی نہیں ہے۔

۳۔ علمُ العقائد

قرآن سے مسلمانوں کو دین ملا تھا مگر علمِ دین نہیں، شرع ملی تھی مگر تحکمی عقیدہ نہیں۔ اُس میں جو باتیں منطق کے خلاف بھی تھیں جنکی تاویل ہم بدلنے والے حالاتِ زندگی اور رسول اللہ کے مختلف مزاجی کیفیات سے کرتے ہیں انھیں عہداولی کے خوش عقیدہ لوگ آنکھ بند کر کے بلاچون وچرا قبول کر لیتے تھے لیکن مفتوحہ ممالک میں انھیں مدوّن اور مرتّب مسیحی تحکمی نظام زرتشتی اور براہمہ کے نظاموں سے سابقہ پڑا۔ ہم پہلے ہی ان چیزوں پر زور دیکھے ہیں جنکی لئے مسلمان، عیسائیوں کے ممنون احسان ہیں مگر غالبًا سب سے زیادہ اثر مسیحی خیالات کا علم العقائد پر پڑا۔ مسلم تحکمی عقیدہ کا نشوونما دمشق میں اتوذکسی اور طبیعت واحد کے نظاموں سے اور بصرے اور بغداد میں نسطوری اور غناسطی نظریوں سے متاثر ہوا اس تحریک کے ابتدائی زمانہ کا کتابی ذخیرہ بہت کم باقی ہے لیکن اگر شخصی تعلقات اور مکتبی تعلیم کی طرف اہم نتائج منسوب کئے جائیں تو بیجا نہ ہوگا۔ اُس زمانہ میں مشرق میں یہ رواج تھا بلکہ اب تک ہے کہ طالبعلم کتابوں سے اتنا نہیں سیکھتا جتنا استاد کے منہ سے سنکر حاصل کرتا ہے۔ اسلام کے قدیمی عقائد اور مسیحیت کے تحکمی عقائد میں اس قدر مشابہت ہے کہ دونوں کے بلا واسطہ تعلق سے انکار نہیں ہو سکتا پہلا مسئلہ جس پر مسلم علما میں بہت بڑی نزاع تھی جبر و اختیار کا مسئلہ تھا۔ مشرقی مسیحی عام طور پر اختیار کے قائل تھے۔ کسی زمانہ میں اور کسی جگہ، نہ تو مسیحیات میں نہ انسانیات میں، جبر و اختیار پر اس قدر بحث ہوئی جتنی کہ اسلامی فتح کے وقت مشرقی مسیحیوں کے حلقوں میں ہوتی تھی۔

علاوہ اِن باتوں کے جو ایک حد تک بدیہی ہیں واقعات بھی اِس امر کے شاہد ہیں کہ عہد اولیٰ کے مسلمانوں میں جو لوگ اختیار کا درس دیتے تھے ان میں سے بعض مسیحی استاد رکھتے تھے۔ پہلے غناسطی نظاموں سے اور اُس کے بعد مترجمہ کتابوں کے ذریعہ سے یونانی مسیحی خیالات کے ساتھ چند خالص فلسفیانہ عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔

منطقی یا استدلالی طرز کا کوئی قول، خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری، عربوں کی اصطلاح میں عموماً اور علم العقائد میں خصوصاً کلام کہلاتا تھا اور اس کے قائل متکلمین کہلاتے تھے۔ منفرد اقوال سے منتقل ہو کر یہ نام پورے نظام پر عائد ہو گیا اور اُس کے تحت میں منہاج وغیرہ کے متعلق تمہیدی اور بنیادی اقوال بھی سمجھے جانے لگے۔

متکلمین کا نام جو ابتدا میں تمام استدلالیوں میں مشترک تھا آگے چلکر زیادہ تر معتزلین کے حریفوں اور راسخ الاعتقاد علمائے دین کے لئے استعمال ہونے لگا یعنی اگر ابتدائی متکلمین کو محکمی عقیدہ کی تدوین کرنی پڑی تو متاخرین کو صرف اُس کی توضیح اور استحکام کی ضرورت تھی۔

استدلال کا اسلام میں داخل کرنا ایک بڑی زبردست تجدید تھی۔ روایات (حدیث) کے ماننے والوں نے بڑے زور شور سے اس کی مخالفت کی۔ علم الفرائض کے باہر جو کچھ تھا سب کو کفر کہا جاتا تھا۔ عقیدہ کے معنی اُن کے نزدیک اطاعت تھے بہ خلاف معتزلہ کے جو اِس کے معنی نہیں جانتے تھے۔ یہ لوگ غور و فکر کو قریب قریب اہل ایمان کا فرض قرار دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ زمانہ بھی اِس خیال سے مانوس ہو گیا۔ ایک حدیث کے مطابق رسول اللہ کا قول ہے کہ پہلی چیز جو خدا نے پیدا کی ہے علم یا عقل ہے۔

بہت بڑی تعداد ہے ان مختلف رایوں کی جو ایک حد تک تو بنی امیہ ہی کے زمانہ میں پیدا ہو گئی تھیں لیکن اصل میں عباسی عہد میں نمودار ہوئیں جتنا اُن میں آپس میں اختلاف ہوتا جاتا تھا اتنا ہی روایت کے ماننے والوں کے لئے ان کا سمجھنا دشوار ہوتا جاتا تھا لیکن آہستہ آہستہ بعض مذاہب ایک دوسرے سے ممتاز نظر آنے لگے جنہیں قدریہ کے جانشین، معتزلہ کے عقلی نظام نے سب سے زیادہ نشر

شیعوں میں حاصل کیا بلکہ مامون کے عہد خلافت سے متوکل کے زمانہ تک تو یہ سلطنت کی طرف سے تسلیم کرایا جاتا تھا۔ معتزلین جن پر ابتدا میں دنیاوی حکومت نے ظلم کیا تھا اب خود عقائد کے متعصب بن گئے اور بجائے دلیل کے تلوار سے کام لیا جانے لگا۔

لیکن قریب قریب اسی زمانہ میں ان کے حریف اہل حدیث نے بھی ایک نظام عقائد مدون کرنا شروع کیا۔ یوں بھی عوام کے عقائد اور متکلمین کے غناسطی خیالات کے درمیان مصالحت کی بہت سی کوششیں کیجاتی تھیں۔ معتزلی خیالات کی روحانی سیرت کے تقابل میں یہ لوگ الوہیت کے باب میں تشبیہی اور علم الکائنات کے بارے میں مادی رنگ رکھتے تھے۔ روح کو یہ لوگ جسمی یا جسم کا عوض سمجھتے تھے اور ذات الٰہی کا تصور جسم انسانی کی صورت میں کرتے تھے۔ مسلمانوں کی صناعی اور علم دین کو عیسائیوں کے آسمانی باپ کے استعارہ سے تو نفرت تھی لیکن اللہ کی صورت کے متعلق بد مذاقی سے بال کی کھال نکالنے کی ان کے یہاں بھی کمی نہ تھی بعض لوگوں نے تو یہ غضب کیا کہ ذات احدیت کی طرف، سوائے داڑھی اور چند چیزوں کے جو مشرقی مردوں کے لئے مخصوص تھیں، تمام اعضائے جسمانی منسوب کر دئے۔

یہ ناممکن ہے کہ تمام استدلالی فرقوں کا، جن میں سے اکثر ابتدا میں سیاسی پارٹیوں کی شکل میں قائم ہوئے تھے تفصیل سے ذکر کیا جائے اور تاریخ فلسفہ کے نقطۂ نظر سے یہ کافی بھی ہے کہ معتزلین کے خاص خاص عقائد جہاں تک وہ عام دلچسپی رکھتے ہیں بیان کر دئے جائیں۔

پہلا سوال انسانی عمل اور انسانی قسمت کا تھا۔ معتزلہ کے پیشرو قدریہ ارادۂ انسانی کے با اختیار ہونے کے قائل تھے۔ عہد متاخر میں بھی جب ان کے غور و فکر کا موضوع زیادہ تر دینی مافوق الطبیعی مسائل ہو گئے تھے۔ معتزلین کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ عدالت الٰہی کے قائل تھے جو شر کی بانی نہیں ہے اور انسان کو اس کے استحقاق کے مطابق جزا اور سزا دیتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے نمبر پر وہ وحدت الٰہی کے ماننے والے تھے اور عین ذات کو صفات سے بری سمجھتے تھے۔ ان کے درس کی تدوین پر منطقیوں کا اثر پڑا تھا۔ دسویں صدی کے نصف اول ہی میں معتزلہ نے توحید کے اقرار کو مقدم قرار دیا۔ اور عدالت الٰہی کی تعلیم جو اس کے تمام کاموں میں پائی جاتی ہے دوسرے درجہ پر رہ گئی۔

اختیار کے دعوے سے مقصود انسانی ذمہ داری اور ذات الٰہی کی عصمت دونوں پر زور دینا تھا خدا کی ذات انسان کے گناہوں کا بلا واسطہ سبب نہیں قرار دی جاسکتی اس لئے انسان کو اپنے افعال کا مختار ہونا چاہیئے مگر صرف انسان کو۔ کیونکہ اس امر میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ قوت جس سے مطلقاً فعل کی قابلیت حاصل ہوتی ہے یعنی خیر و شر دونوں کا عامل ہونے کی صلاحیت بلا واسطہ خدا سے انسان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس مسئلہ پر کہ آیا وہ قوت عملی جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہے فعل کے واقع ہونے سے پہلے یا زمانی حیثیت سے اس کے ساتھ ساتھ برسر کار ہوتی ہے، کثرت سے موشگافانہ بحثیں ہوئیں (جنکی جان معنی زمانہ کی تنقید تھی)

غور و فکر، فعل انسانی سے آگے بڑھکر، فطرت کی کارسازیوں تک پہنچا یہاں بجائے خدا اور انسان کے تقابل کے خدا اور فطرت کا تقابل تھا۔ فطرت کی خلاقانہ قوتیں وسیلہ یا مجازی علت سمجھی جاتی تھیں اور بعضوں نے ان کی تحقیقات کی کوشش کی لیکن خود فطرت اور تمام کائنات ان کے نزدیک خدا کی بنائی ہوئی اور اُس کی عالم و دانا ذات کی مخلوق تھی۔ دنیا میں خیر و شر کے وجود کی بھی یہ تاویل کی جاتی تھی کہ خدا کی دانائی کی، جو ہر چیز کا بہترین انتظام کرتی ہے، یہ ایک مصلحت ہے۔ مگر یہ چیزیں اُس کی قدرت کی غرض یا مظہر نہیں ہیں۔ ابتدائی عہد والے کہتے تھے کہ خدا بُرا یا دانائی کے خلاف کام کر سکتا ہے مگر کرتا نہیں۔ بہ خلاف اس کے متاخرین معتزلی تعلیم دیتے تھے کہ خدا میں اپنی ذات کے متضاد کام کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے۔ اُن کے حریف جو اس پر برافروختہ ہوتے تھے اور خدا کی نامحدود قدرت اور اس کی بے پایاں مشیت کو ہر واقعہ اور ہر فعل میں برسر کار پاتے تھے۔ معتزلہ کو ایسی تعلیم کے سبب سے مجبطیوں سے تشبیہہ دیتے تھے۔ توحید ان حریفوں کی طرف تھی جو انسانوں کو اور فطرت کو، خدا کے بعید اور اس کے پہلو بہ پہلو، اپنے افعال اور اعمال کا مالک نہیں قرار دینا چاہتے تھے۔

معتزلین، جیسا کہ مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہوگا، عوام اور اہل حدیث سے جداگانہ تصور الوہیت رکھتے تھے۔ مزید غور و فکر کے دوران میں اس کا ثبوت خاص وضاحت کے ساتھ صفات الٰہی کی تعلیم میں ملتا تھا۔ ابتدا سے اسلام میں توحید پر بہت زور دیا جاتا تھا لیکن یہ امر اس سے مانع نہیں ہوا

God knows through the knowledge
which he himself is.

کہ انسانوں کے قیاس پر خدا کے بہت سے اچھے اچھے نام رکھے جائیں اور متعدد صفات اس کی طرف منسوب کی جائیں ان میں سب سے افضل صفات آہستہ آہستہ (یقیناً مسیحی تحکمی عقیدہ کے اثر سے) نمایاں ہوتے گئے۔ علم، قدرت، حیات۔ ارادہ۔ نطق یا کلام۔ سمع اور بصر ان میں سب سے پہلے سمع و بصر کی تاویل ذہنی معنی میں کی گئی یا انہیں بالکل ترک کر دیا گیا لیکن ذات الٰہی کی وحدت مطلق کسی طرح کے قدیم صفات کی کثرت کی روادار نہ تھی کیونکہ پھر اس میں اور عیسائیوں کی تثلیث میں کیا فرق ہوتا جو ذات الٰہی کے سہ گونہ وجود کی تاویل کر کے اسے صفات کا مرادف قرار دیتی تھی۔ اس ناگوار پہلو سے بچنے کی کوشش ایک تو اس طرح کی گئی کہ بعض صفات کا استنباط مفہوم کے اعتبار سے دوسری صفات سے کیا جائے اور سب کا ماخذ کسی ایک صفت مثلاً قدرت یا علم کو قرار دیا جائے۔ دوسری تدبیر یہ اختیار کی گئی کہ اُن سب کو فرداً فرداً یا مجموعاً ذات الٰہی کے تعینات قرار دیا یا عین ذات سمجھا جائے جس سے اُن کے گویا کوئی معنی ہی نہیں رہے۔ بعض نے یہ بھی چاہا کہ نزاع لفظی کی صنعت گری سے چند صفات کو برقرار رکھا جائے مثلاً فلسفی جو صفات کا منکر تھا کہتا تھا کہ خدا بالذات علم ہے اور معتزلی متکلم اسے ان لفظوں میں ادا کرتا تھا۔ خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے اہل حدیث مفہوم الوہیت کو بے مغز سمجھتے تھے۔ معتزلین شاذ و نادر ہی منفیانہ اقوال سے (مثلاً خدا اس جہاں کی چیزوں کی طرح نہیں ہے وہ زمان و مکاں حرکت وغیرہ کے ماوراء ہے) آگے بڑھتے تھے لیکن اس بڑی مضبوطی کے ساتھ قائل تھے کہ وہ خالق عالم ہے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے متعلق خواہ کتنا ہی کم علم حاصل ہو سکے وہ اپنے کاموں سے ضرور پہچانا جا سکتا ہے۔

معتزلہ اور ان کے حریف۔ دونوں کے نزدیک تخلیق خدا کا فعل مطلق تھا اور دنیا کی زندگی زمانی تھی۔ وہ بہت سختی سے قدم عالم کے عقیدہ کی مخالفت کرتے تھے جس نے ارسطا طالیسی فلسفہ کے بل پر مشرق میں رواج پایا تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خدا کی قدیم صفات میں سے ایک نطق یا کلام سمجھا جاتا تھا یعنی (غالباً مسیحی لوگوس کی تعلیم کی تقلید میں) ابھیر پر اترے ہوئے قرآن کے قدم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ معتزلہ کے نزدیک یہ کھلی ہوئی بت پرستی تھی کہ خدا کے بعد قدم قرآن پر ایمان لایا جائے۔ معتزلی خلفاء نے اس کے خلاف لطور

سرکاری تحکمی عقیدہ کے یہ اعلان کردیا تھا کہ قرآن حادث ہے جو اُس کا منکر ہوتا تھا اسے سربازار سزا دیجاتی تھی۔
باوجودیکہ ممکن ہے کہ معتزلہ اپنے اس عقیدہ کے ذریعہ سے بہ نسبت اپنے حریفوں کے اصلی اسلام سے قریب تر ہوں
لیکن تاریخ نے موخرالذکر کو حق بجانب قرار دیا ہے۔ ایمان کی ضروریات منطق کے استدلال سے زیادہ
قوی تھیں اکثر معتزلین، بہ قول انکے حریفوں کے کلام اللہ سے بڑی آسانی سے اپنا کام نکال لیتے تھے جہاں
وہ ان کے نظریوں سے متفق نہ تھا وہاں اس کی من مانی تفسیر اور تاویل کرتے تھے حقیقت یہ ہے کہ اُن
میں سے اکثر آسمان سے اتری ہوئی کتاب پر عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ نہ صرف تین وحی کے ماننے والے
مذہبوں، بلکہ ایرانیوں اور ہندوؤں کے مذاہب سب کے باہمی مقابلہ سے ایک اضداد میں مصالحت کرنیوالا
قدرتی مذہب پیدا ہوگیا اس کی بنیاد اس خلقی عالمگیر لازمی علم پر تھی کہ خدا کا وجود ہے اس نے عاقل و دانا
خالق کی حیثیت سے عالم کو پیدا کیا ہے اور انسان کو عقل عطا کی ہے تاکہ وہ اپنے پیدا کرنیوالے کو پہچان
سکے اور خیر و شر میں تمیز کرسکے۔ اس قدرتی یا عقلی مذہب کے مقابلہ میں وحی کا عقیدہ ایک مزید علم ہے
جو اکتسابی ہے۔

مستقیم رائے کے معتزلین نے بذریعہ اس قول کے عامۃ المسلمین سے اختلاف رائے کا اظہار کیا تھا
یعنی وہ سواد اعظم سے باہر ہوگئے تھے۔ ابتدا میں تو وہ کہتے رہے کہ وہ اور مسلمانوں سے متفق ہیں۔ یہ وہ
اسی وقت تک کرسکتے تھے جب تک حکومت اُن کے موافق تھی لیکن یہ بات عرصہ تک نہیں رہی۔ بہت جلد یہ
معلوم ہوگیا اور بار بار کی تائید اور تجربات سے بھی ہوتی ہے کہ قومیں حکومت کا معین کیا ہوا مذہب تو قبول
کرلیا کرتی ہیں مگر "نئی روشنی" نہیں قبول کرتیں۔ سارے مبحث پر ایک تفصیلی نظر ڈالنے کے بعد ہم معتزلین میں
سے چند کا ذکر ذرا تفصیل سے کرتے ہیں تاکہ عام تصویر میں جزوی خط و خال کی کمی نہ رہ جائے۔

سب سے پہلے ہم ابو الہذیل العلاف پر نظر ڈالتے ہیں جس کی وفات نویں صدی کے وسط میں
ہوئی۔ وہ ایک مشہور متکلم تھا اور ان لوگوں میں سے ایک جنہوں نے فلسفہ کا اثر مذہب پر قبول کرنے کی
ابتدا کی۔

ابو الہذیل کے نزدیک یہ بات قیاس میں بھی نہیں آسکتی کہ صفت کسی طرح ذات کی طرف

محمول نہیں ہو سکتی ہے ۔ یا تو وہ عین ذات ہے یا اس سے مختلف ۔ تاہم وہ ایک طرح کی مصالحت کا قائل ہے ۔ اُس کے خیال میں خدا عالم ۔ قادر اور حیّ ہے علم قدرت اور حیات کے ذریعہ سے جو اس کی عین ذات ہیں جیسا کہ مسیحیوں نے کیا تھا ۔ وہ ان تین تعینات کو ذاتِ الٰہی کی کیفیات کہتا ہے ۔ وہ سمع اور بصر وغیرہ کو بھی خدا کی ذات میں قدیم جانتا ہے لیکن صرف بعد میں پیدا کیجانیوالی دنیا پر نظر کرتے ہوئے ۔ علاوہ اس کے ۔ اور دوسروں کو جو اُس زمانہ کے فلسفہ سے متاثر تھے اس میں کوئی دقت نہ ہوتی ہوگی کہ ان کلموں اور اسی طرح کے اور کلمات مثلاً قیامت[له] کے دن خدا کے دیدار وغیرہ کی تاویل روحانی معنی میں کریں کیونکہ وہ یوں بھی دیکھنے سننے کو ذہنی افعال سمجھتے تھے مثلاً ابو الہذیل کا قول تھا کہ حرکت دیکھی جا سکتی ہے لیکن چھوئی نہیں جا سکتی کیونکہ وہ جسم نہیں ہے ۔

لیکن ارادۂ الٰہی ابو الہذیل کے نزدیک ابدی نہیں ہے بہ خلاف اس کے وہ مطلق اظہار ارادہ کو ارادہ کرنے والی ذات اور اس چیز سے جس کا ارادہ کیا جائے جداگانہ ایک تیسری چیز مانتا ہے ۔ چنانچہ مطلق لفظ " کن " قدیم خالق اور حادث دنیا کے مابین ایک اوسط درجہ رکھتا ہے ۔ یہ اظہار ارادۂ الٰہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے جس کا مقابلہ افلاطون کے " اعیان " یا اجسام سماوی اور کرات ارض کی " ارواح " سے ہو سکتا ہے لیکن غالباً ان کے تصور میں غیر مادّی قوے کے مقابلہ میں تشخصی اشکال کا پہلو زیادہ نمایاں ہے ۔

ابو الہذیل " مطلق " لفظ " کن " میں اور " عارضی " کلام وحی میں ، جو امر و نہی کی حیثیت سے مادّی ۔ مکانی چیز کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس زمانی دنیا کے لئے بھی اہمیت رکھتا ہے ، فرق کرتا ہے چنانچہ الٰہی کلام وحی کے مطابق زندگی بسر کرنا یا اُس کی مخالفت کرنا صرف اسی زندگی میں ہے ۔ امر و نہی کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ اختیار اور اس کے مطابق امر کی صلاحیت ان میں موجود ہو جنہیں خطاب کیا جاتا ہے لیکن آئندہ زندگی میں کوئی شرعی فرائض نہیں ہیں ۔ اس لئے اختیار بھی نہیں ہے ۔ وہاں سب کچھ مطلق خدا کی مرضی پر موقوف ہے ۔ اُس عالم میں حرکت کا بھی وجود نہ ہوگا کیونکہ جس طرح حرکت

[له] اہل باطن اس کے لئے ایک چھٹا حس اختراع کرتے ہیں ۔

کی ایک بار ابتدا ہوئی ہے اسی طرح دنیا کے خاتمہ پر اس کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیے اور اس کی جگہ ابدی سکون کا دور دورہ ہونا چاہیے چنانچہ جسمانی معاد کا غالباً ابو الہذیل قائل نہیں تھا۔

انسانی افعال کی وہ دو تقسیمیں کرتا ہے قدرتی اور اخلاقی یا "اعضاء کے افعال" اور "دل کے افعال"۔ کوئی عمل صرف اسی وقت اخلاقی ہے جبکہ ہم اسے حالت اختیار میں کریں۔ اخلاقی فعل انسان کی اکتسابی ملک ہیں بخلاف اس کے علم اُسے خدا کی طرف سے کچھ تو بذریعہ وحی اور کچھ "فطرتی روشنی" سے حاصل ہوتا ہے۔ وحی سے پہلے بھی انسان پر یہ فرض ہے (چنانچہ اس میں یہ قابلیت بھی ہے) کہ وہ خدا کو پہچانے۔ خیر و شر میں تمیز کرے اور نیکی سچائی اور عدالت کی زندگی بسر کرے۔

بہ حیثیت حکیم اور بہ حیثیت انسان کے قابل ذکر ابو الہذیل کا سن میں چھوٹا ہمعصر اور نظام اس کا شاگرد ہے جو عام طور پر "النظام" کے نام سے مخاطب کیا جاتا ہے۔ اس کی وفات ۸۴۵ء میں ہوئی۔ "یہ ایک صاحب تخیل، بےچین اور مغرور آدمی تھا۔ بہ حیثیت حکیم وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا لیکن جری اور دیانت دار تھا"۔ ان الفاظ میں اس کی تصویر اس کے ایک شاگرد جاحظ نے کھینچی ہے۔ لوگ اسے دیوانہ یا کافر سمجھتے تھے۔ اس کی تعلیم کے اکثر حصے اس فلسفہ سے ملتے جلتے ہیں جسے اہل شرق ابنید قلیس اور انکساغورس کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے (ابو الہذیل سے بھی مقابلہ کیجئے)۔

نظام کی رائے میں خدا شر کا فاعل نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اسی فعل کو کر سکتا ہے جسے وہ اپنے بندے کے لئے سب سے بہتر جانتا ہے۔ اس کی قدرت بس انہیں افعال تک محدود ہے جو حقیقت کا جامہ پہن چکے ہیں ورنہ کون اُسے اپنی ذات کی حسین و جمیل نامحدودیت کو حقیقت کی شکل میں جلوہ آرا کرانے سے روک سکتا تھا۔ ارادے کو اس کے اصلی معنی میں خدا کی ذات کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے اس لئے کہ ارادہ کے لئے شرط ہے ایک طرح کی حاجت کا وجود بلکہ ارادۂ الٰہی صرف ایک نام ہے اس کی کارسازی کے لئے اور اُن احکام کے لئے جو اس نے بندوں کی طرف بھیجے ہیں۔ حدوث ایک بار واقعہ ہونیوالا فعل تھا جس سے سب چیزیں ایک ساتھ پیدا ہو گئیں چنانچہ

ہر شے میں دوسری اشیاء بھی موجود ہیں اور دوران زمانہ میں جمادات۔ نباتات اور حیوانات کے مختلف "افراد" اور بیشمار بنی آدم یکے بعد دیگرے حالتِ امکان سے وجود میں آتے ہیں۔

فلسفیوں کا ہمزبان ہو کر نظام جوہر فرد کے نظریے کی تردید کرتا ہے (باب دوم۔ شعبہ سوم۔ فصل ۱۲) لیکن مکان کی لامتناہی تجزیہ پذیری پر نظر کرتے ہوئے وہ ایک معینہ فاصلے کے طے کرنے کی طفرہ کے فعل سے تاویل کرتا ہے جوہر فرد کی جگہ وہ مجسم جواہر کو اعراض کا مرکب کہتا ہے جسطرح سے الوالہذیل اسے خلافِ عقل بتاتا تھا کہ صفات ذات میں محض عرض کے طور پر موجود ہیں اسی طرح نظام بھی اعراض کا التصور عین جوہر یا جوہر کے اجزاء کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کر سکتا چنانچہ آگ یا حرارت بالقوت لکڑی میں موجود ہے لیکن یہ باہر اس وقت نکلتی ہے جب رگڑنے کے ذریعہ سے اس کی ضد یعنی سردی غایب ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حرکت یا ترتیبی تغیر ہوتا ہے لیکن صفتی تغیر نہیں ہوتا جیسی صفات مثلاً رنگ ذائقے اور خوشبوئیں نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ روح یا عقل انسانی کو بھی وہ ایک جسم سمجھتا ہے۔ حقیقت میں روح انسان کا بہترین حصہ ہے وہ تمام جسم میں ساری ہے اور اسی کو حقیقی انسان کہنا چاہیئے۔ عقائد میں اور فقہی مسائل میں نظام فقہ کے دونوں اصولوں یعنی اجماع اور قیاس کا مخالف ہے اور شیعوں کی طرح اس کے نزدیک بھی اولوالامر امام کی رائے پر اس کا دارومدار ہے۔ وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ سارے اہل اسلام کسی غلط مسئلہ کو باجماع جائز قرار دیں مثلاً یہ کہ محمد صلعم بخلاف اور پیمبروں کے تمام بنی نوع انسان کے لئے پیام الٰہی لائے تھے۔ حالانکہ در اصل خدا ہر پیمبر کو سارے انسانوں کے لئے بھیجتا ہے۔

علاوہ اس کے عقل کے ذریعہ سے خدا اور اخلاقی فرائض کے پہچاننے کے معاملہ میں وہ الوالہذیل کا ہمخیال ہے۔ قرآن کی لاثانی فضیلت کا وہ کچھ زیادہ قائل نہیں۔ اس کے نزدیک قرآن کا ابدی معجزہ یہی تھا کہ محمد کے ہمعصر اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اسلامی عقیدہ عذاب و ثواب کی بھی اس کی نظر میں زیادہ وقعت نہ تھی۔ کم سے کم عذاب جہنم تو اس کے نزدیک صرف ایک سوزش کا عمل ہے۔

نظام کے شاگردوں سے ہم تک بہت سے انتخابی مسائل پہنچے ہیں لیکن وہ سب بدیع الخیالی سے خالی ہیں۔ اُن افراد میں سے جو اس حلقہ سے پیدا ہوئے سب سے مشہور فاضل اور فلسفی فطرت جاحظ (سن وفات ۸۶۹ء) ہے جو ہر سچے عالم سے یہ توقع رکھتا تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ سائنس کی تعلیم کو جمع کردے۔ سب چیزوں میں اُسے فطرت کے آثار ملتے ہیں اور خالق عالم کی جھلک نظر آتی ہے۔ عقل انسانی یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ خالق کو پہچان سکے اور رسالت اور وحی کی ضرورت کو محسوس کرے انسان کا کام صرف ارادہ کرنا ہے کیونکہ ایک طرف تو اس کے سب افعال مظاہر فطرت میں ضم ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف اُس کے سارے علم کا تعین عالم بالا سے ہوتا ہے۔ پھر یہ ارادہ بھی جو اسی علم سے نکلتا ہے کوئی بڑی اہمیت نہیں رکھتا۔ کم سے کم ذاتِ الٰہی میں ارادے کا تصور صرف منفیانہ ہے یعنی خدا کوئی ایسا کام نہیں کرتا جو اُسے ناپسند ہو۔

ان سب میں اس کے اپنے خیالات بہت کم ہیں "اوسط" اُس کا اخلاقی مطمح نظر ہی نہیں ہے بلکہ اس کے قوائے ذہنی بھی اوسط درجہ کے تھے۔ صرف اپنی متعدد کتابوں کی تالیف میں جاحظ نے جامعیت سے کام لیا ہے۔

متقدمین معتزلہ کے یہاں اخلاق اور فلسفۂ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ متاخرین کے یہاں منطقی مافوق الطبیعی مباحث کا پلہ بھاری ہے۔ بالخصوص نوفلاطونی اثرات یہاں نظر آتے ہیں۔

معمّرین کا زمانہ زندگی ٹھیک ٹھیک معین نہیں ہو سکتا (سنہ ۹۰۰ء کے آس پاس سمجھنا چاہیئے) اوّل الذکر حکیم کے ساتھ بہت سے خیالات میں اشتراک رکھتا ہے لیکن کہیں زیادہ شد و مد سے وہ صفاتِ الٰہی کا منکر ہے جو اُس کے نزدیک وحدت محض کے منافی ہیں۔ خدا کثرت سے بالا ہے وہ نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ کسی دوسرے کو کیونکہ علم سے اُس کی ذات میں کثرت ثابت ہوتی ہے اُسے سرمدیت سے بھی بالا سمجھنا چاہیئے تاہم اُسے خالق عالم جاننا چاہیئے۔ البتہ اُس نے صرف اجسام پیدا کئے ہیں اور یہ خود خواہ فطرت کے اثر سے یا بالارادہ اپنے اعراض پیدا کرتے ہیں۔ ان اعراض کی تعداد لامتناہی ہے کیونکہ وہ دراصل خیال کے تصوری علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ معمر تصوریت کا

قائل ہے۔ حرکت اور سکون، مساوات اور اختلاف وغیرہ وغیرہ بالذات موجود نہیں ہیں۔ صرف ایک تصوری یا خیالی ہستی رکھتے ہیں۔ روح کو جو انسانوں کی عین ذات ہے وہ تصور یا غیر مادی جوہر سمجھتا ہے اُس کا تعلق جسم سے اور ذات الٰہی سے ہے۔ وہ وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ روایتیں جو پہنچی ہیں الجھی ہوئی ہیں ارادۂ انسانی آزاد ہے۔ انسان کا فعل اصل میں ایک ہے یعنی ارادہ کرنا کیونکہ خارجی فعل سے تعلق رکھتا ہے جاحظ سے مقابلہ کرو)۔ بغداد کا مدرسہ جس سے نظام معمر تعلق رکھتا تھا تصوری سوائے عام ترین تعینات بودن اور شدن کے وہ "عمومیات" کو صرف تصور کی حیثیت سے تسلیم کرتا تھا فلسفۂ جسمیت سے قریب تر ابوہاشم بصری تھا (وفات ۹۳۳ء)۔ صفات الٰہی اور مطلق اسمائے جنس کو وہ عدم اور وجود کے درمیان متوسط اشیا کا درجہ دیتا تھا۔ وہ انھیں کیفیات یا اوضاع کہتا تھا۔ علم کا مہیج وہ شک کو قرار دیتا تھا۔ بالکل سیدھا سادا جسمیت کا قائل اُسے نہیں سمجھنا چاہیے۔

عدم کو بھی معتزلی حکما استدلالی گورکھ دھندے میں ڈالتے ہیں۔ عدم کا ہم خیال کرتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یہ بھی ایک طرح کا وجود رکھتا ہے مطلق خیال نہ کرنے کے مقابلے میں انسان اسی کو غنیمت سمجھتا ہے کہ وہ لاشے کا خیال کرے۔

نویں صدی میں معتزلہ کے خلاف نزاع کے سلسلہ میں علم کلام کے بہت سے نظام بن گئے تھے جنہیں سے قرامطہ وغیرہ دسویں صدی کے بعد بہت دن تک باقی رہے لیکن معتزلہ ہی میں وہ شخص پیدا ہوا جسے اضداد میں مصالحت کرنا توفیق ہوا تھا اور جس نے وہ نظام قائم کیا جو ابتدا میں مشرق میں اُس کے بعد تمام اسلامی دنیا میں آرتوڈکسی تسلیم کرلیا گیا۔ یہ الاشعری تھا (۸۷۳ء تا ۹۳۳ء) جسے یہ تمیز تھی کہ خدا کا حق خدا کو اور انسان کا حق انسان کو دے۔ معتزلہ کے حریف متکلمین کے اس رویہ کو کہ وہ خدا کی تصویر میں انسانیت کا رنگ بھر دیتے تھے اُس نے رد کر دیا اور خدا کو جسمیت اور انسانیت سے بالاتر لیکن قادر اور فعال مطلق قرار دیا۔ اُس کے یہاں فطرت سے ساری فعالیت چھین لی گئی ہے لیکن انسان کی تھوڑی سی کارگزاری باقی رہی جو اس پر مشتمل تھی کہ وہ خدا کے شروع اکئے ہوئے افعال کی تائید کرسکتا۔ اور انھیں اپنے افعال بنا سکتا ہے۔ انسان کو اُس کی حسی زندگی دینے پر

بھی بحل نہیں کیا گیا۔ وہ جسمانی حیات بعد ممات کی اور دیدار الٰہی کی امید رکھ سکتا ہے۔ رہی قرآنی وحی تو اُس میں دو چیزوں کو ایک دوسرے سے ممیّزہ کرتا ہے۔ ایک تو وہ قدیم کلام جو علم الٰہی میں ہے اور ایک ماۃ کے حدود میں نازل شدہ کتاب جو ہمارے پاس موجود ہے۔

اپنی اِن تعلیمات میں اشعری بالکل بدیع الخیال نہ تھا بلکہ اُس نے اُس عہد کے موجودہ خیالات کو جمع کر کے اُن میں مصالحت کر دی اور اُس میں تناقض سے محفوظ نہیں رہا تاہم اصل چیز یہ تھی کہ اُس کے علم کائنات عقیدۂ عذاب و ثواب اور علم اللسان اہل ایمان کی تہذیب نفس کے لئے احادیث کے الفاظ سے زیادہ بُعد نہیں رکھتے تھے اور اُس کی دینیات سے خدا کا تصور زیادہ روحانی شان سے کرنے کی وجہ سے علماء اور فضلاء بھی غیر مطمئن نہ تھے۔

اشعری قرآنی وحی کو اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیتا ہے وہ ذات و صفاتِ الٰہی کے متعلق قرآن سے واسطہ نہ رکھنے والے عقلی علم کا قائل نہیں ہے عام طور پر حواس دھوکہ نہیں دیتے البتہ ہمارا حکم غلطی کرتا ہے بیشک ہم خدا کو عقل سے پہچانتے ہیں لیکن محض وحی کے توسط سے جو ہمارے علم کا تنہا ماخذ ہے۔

اشعری کے نزدیک خدا سب سے پہلے تو قادر اور خالق مطلق ہے پھر وہ عالم ہے۔ وہ جانتا ہے جو انسان کرتے ہیں اور جو کرینگے۔ وہ جانتا ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے اور جو نہیں ہوتا۔ اُس کے متعلق بھی اُسے علم ہے کہ اگر ہوتا تو کیسے ہوتا۔ علاوہ اس کے خدا میں وہ سب صفات ہیں جو کسی طرح کی تکمیل کا اظہار کرتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خدا میں وہ اُس سے مختلف اور برتر حیثیت میں پائی جاتی ہیں جیسے وہ مخلوق میں موجود ہیں۔ خدا دنیا کی آفرینش اور بقا کی تنہا علت ہے۔ جو کچھ دنیا میں واقع ہوتا ہے وہ براہِ راست اُس کا فعل ہے لیکن انسان اپنے اضطراری افعال مثلاً کانپنے اور تھرتھرانے میں اور ان افعال میں جو ارادہ اور اختیار سے ہوتے ہیں فرق کا شعور رکھتا ہے۔

وہ مختص چیز جو مسلم متکلمین نے پیدا کی ہے نظریہ جو ہر فرد ہے۔ اس نظریہ کا نشو ونما ابھی تک پردہ خفا میں ہے۔ اُس کے نمائندے معتزلہ بھی تھے لیکن خاص طور پر اُن کے (اشعری کے عہد سے قبل کے) جو لیف تھے۔ ہمارے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح یہ نظریہ اشعری کے مدرسہ میں باقی رہا بلکہ ایک

حد تک مکمل کیا گیا۔

مسلم متکلمین کے نظریہ جوہر فرد کا ماخذ بلاشبہ یونانی فلسفہ فطرت ہے لیکن اس کی قبولیت اور تکمیل کے محرک اعتذاریت اور مناظرہ تھے جیسا کہ خال خال یہودیوں کے اور خوش اعتقاد کیتھولک عیسائیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ یہ بات کہ اسلام میں جوہر فرد کے نظریہ کو محض اس لئے لیا گیا کہ ارسطو نے اس کی مخالفت کی تھی قرین قیاس نہیں ہے۔ یہاں اصل میں مذہبی دولت کے لئے ایک نہایت سخت لڑائی تھی جس میں بے دیکھے بھالے ہر ہتھیار سے جو سامنے آ گیا کام لیا گیا۔ مقصود یہ تھا کہ فطرت کو خود رو نہیں بلکہ ایک خالقانہ فعل الٰہی کا نتیجہ، قدیم نظام الٰہی نہیں بلکہ اس دنیا کی ہستی فانی رکھنے والا مخلوق قرار دیا جائے۔ خدا کا تصور بحیثیت قادر اور خالق مطلق کے کیا جائے نہ کہ بحیثیت لانتھی سبب اور علت ساکن کے۔ اس لئے نظریہ حدوث، کافرانہ عقیدہ قدم عالم اور فعالی فطرت کے خلاف ثبوت کے طور پر عرصہ دراز سے اسلامی علم کلام کا عنوان قرار دیدیا گیا ہے۔

عالم محسوسات میں ہمیں جن جن چیزوں کا حس ہوتا ہے انھیں یہ جوہر فرد کے قائل اعراض قرار دیتے ہیں جو ہر لمحہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کی تہ میں جوہر ہیں جو اس سبب سے غیر تغیر پذیر نہیں کہے جا سکتے کہ ان کے اندر یا ان پر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر یہ جوہر تغیر پذیر ہیں تو یہ قدیم نہیں ہو سکتے کیونکہ قدیم اشیاء میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ چونکہ دنیا میں سب چیزیں تغیر پذیر ہیں اس لئے سب حادث ہیں یعنی خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

اس طرح اس نظریہ کا آغاز ہوتا ہے مخلوقات کے متغیر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ خالق قدیم اور غیر متغیر ہے لیکن متاخرین مسلم فلسفیوں کے زیادہ تر تمام فانی چیزوں کے ممکن ہونے سے ذات الٰہی کا واجب الوجود ہونا ثابت کرتے ہیں۔

اب عالم کی طرف رجوع کیجئے وہ مشتمل ہے اعراض اور ان کی بنیاد یعنی جوہر پر۔ جوہر اور عرض (یا صفت) وہ ابواب ہیں جنکے ذریعہ سے حقیقت کا ادراک ہوتا ہے۔ بقیہ یا تو صفت کے باب میں ہیں یا محض علامتیں اور خیال کے تعینات ہیں جنکے مقابل خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ مادہ کا وجود بحیثیت امکان کے

فقط خیال میں ہے۔ زمانہ محض مختلف چیزوں کے ساتھ ساتھ ہونے یا خیال کے ہم وقتی علاقہ کا نام ہے اور مکان اور حجم اجسام میں ضرور موجود ہوتے ہیں لیکن اُن کے منفرد حصوں (جواہر فرد) میں، جنکے ملنے سے اجسام بنتے ہیں، نہیں ہوتے۔

جواہر کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے اعراض تک محدود رہے۔ ان کی تعداد ہر جوہر میں بہت بڑی بلکہ بعض کے نزدیک تو لاتناہی ہے کیونکہ کوئی دو متضاد صفات لے لیجئے (جنہیں سلبی صفات بھی شامل ہیں) ان میں سے ایک صفت ہر جوہر میں ضرور موجود ہوگی سلبی عرض بھی اسی طرح حقیقت رکھتا ہے جیسے ثبوتی۔ خدائے تعالیٰ نابود کا بھی خالق ہے لیکن اِن چیزوں کے لئے کوئی جا بن ڈھونڈھنا البتہ مشکل ہے اور چونکہ ہر عرض کسی جوہر ہی میں موجود ہو سکتا ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے عرض میں اس لئے حقیقت میں کوئی عام چیز نہیں ہے جو بہت سے جوہروں میں مشترک ہو۔ "عمومیات" ہرگز اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ تصورات ہیں۔

چنانچہ جوہروں میں کوئی ربط موجود نہیں ہے انہیں سے ہر ایک علیحدہ ہے جواہر فرد کی طرح ہر ایک دوسروں کا مثل ہے۔ اصل میں یہ بہ نسبت جوہر فرد کے قائل فلسفیوں کے مادّی اجزاے لایتجزیٰ کے انکساغورس کے ہوموا ومری سے زیادہ مشابہ ہے۔ یہ بجائے خود غیر مکانی ہیں لیکن اپنا "حیز" رکھتے ہیں اور اپنے محل سے مکان کو پُر کرتے ہیں چنانچہ یہ بسیط، نقطہ کی حیثیت سے تصور کی ہوئی وحدتیں ہیں جن سے عالم اجسام بنا ہے۔ ان کے درمیان ایک خلا رہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت ہی ناممکن تھی کیونکہ جواہر فرد ایک دوسرے سے رگڑ نہیں کھاتے درانحالیکہ سارے تغیرات کی بنا ہے وصل و فصل، حرکت و سکون پر اس کے علاوہ کوئی اور فاعلی علاقے جواہر فرد میں نہیں ہوتے وہ موجود ہیں اور اپنے وجود سے لطف اٹھاتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے واسطہ نہیں رکھتے۔ دنیا ایک غیر مربوط مجموعہ ہے جس میں کسی طرح کا جیتا جاگتا تعامل نہیں ہے۔

عہد قدیم نے اس خیال کی تمہید منجملہ اور باتوں کے عدد کے غیر مسلسل ہونے کے مسئلہ کے ذریعہ کر اٹھائی تھی۔ کیا زمانہ کی تعریف "حرکت کا عدد" نہیں کی گئی تھی؟ کیا وجہ تھی کہ اس مسئلہ کا استعمال مکان۔

زمان اور حرکت میں تخم کیا جائے۔ چنانچہ متکلمین نے یہی کیا اور ممکن ہے کہ اسمیں قدیم متکلمین کا اثر بھی شامل رہا ہو۔ جوہر آسا عالم اجسام کی طرح زمان۔ مکان اور حرکت کی تحلیل بھی جواہر فرد میں اور لا امتداد لمحوں میں کی گئی۔ زمانہ کے معنی ٹھہرے "ابھی" کا ایک سلسلہ اور ہر دو زمانی لمحوں کے بیچ میں ایک خلاء مانا گیا یہی حال حرکت کا ہے۔ ہر دو حرکتوں کے درمیان ایک سکون ہوتا ہے تیز اور سست حرکت کی رفتار برابر ہوتی ہے البتہ مؤخر الذکر میں سکون کے نقطے زیادہ ہوتے ہیں لیکن خلاء مکانی خلاء زمانی اور دو نقطوں کے درمیانی سکون کی مشکلات کو دور کرنے کے لئے تفرہ کے مسئلہ سے کام لیا گیا۔ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے تک جو خلا رہے اُسے حرکت اور ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ کے تفاوت کو زمانہ پھاندجاتا ہے اِس خیال آرائی کی اصل میں کوئی ضرورت نہ تھی یہ محض چند بھولے پن کے سوالوں کا جواب تھا۔ تمام زمانی مکانی متحرک عالم اجسام کی تحلیل جواہر فرد اور ان کے اعراض میں کیگئی بعض لوگ ضرور یہ کہتے تھے کہ اعراض ہر لمحہ تغیر میں رہتے ہیں اور جوہر اس کے برخلاف ہمیشہ قائم رہتے ہیں لیکن بعضے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتے تھے وہ کہتے تھے کہ اعراض کی طرح سے جوہر بھی جو نقطۂ مکانی ہیں، صرف ایک لمحہ ٹھہرتے ہیں۔ خدا ہر لحظہ دنیا کو نئے سرے سے پیدا کرتا رہتا ہے چنانچہ اُس کی موجودہ حالت کا نہ تو فوراً گذری ہوئی اور نہ فوراً آنے والی حالت سے کوئی تعلق ہے یعنی ایک دوسرے کے بعد آنیوالے عالموں کا ایک سلسلہ ہے جو بظاہر ایک عالم معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے لئے کسی باہمی ربط یا علت و معلول کے علاقہ کا ہونا اِس لئے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی بیچون و چرا مشیت کے مطابق اسے پسند نہیں کرتا کہ واقعات کے معمولی سلسلہ میں خرق عادت سے خلل ڈالے لیکن اگر وہ چاہے تو ہر لمحہ یہ کر سکتا ہے۔ نظریہ جوہر فرد کے مطابق علت اور معلول کے علاقہ کا سرے سے غایب ہو جانا کاتب کی قدیم مثال کے ذریعہ سے اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا۔ خدا ہر لمحہ نئے سرے سے اُس میں پہلے ارادہ پیدا کرتا ہے پھر لکھنے کی قوت پھر ہاتھ کی جنبش اور آخر میں قلم کی حرکت۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہے۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علت و معلول کے علاقے یا واقعات کی نظم و ترتیب کو غائب ہو جانے سے علم کا امکان ہی نہ باقی رہے گا تو خوش اعتقاد حکیم جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی سے

سب کچھ جانتا ہے۔ وہ نہ صرف دنیا کی چیزوں اور ان کے ظاہری اثرات کو پیدا کرتا ہے بلکہ نفس انسانی میں اُس کا علم بھی اور ہمیں اُس سے زیادہ دانا ہونے کی ضرورت نہیں۔ وہی ان باتوں کو خوب جانتا ہے۔

خدا اور عالم، خدا اور انسان اس تقابل کے پھیر سے مسلمانوں کا علم کلام نہیں نکل سکا۔ خدا کے علاوہ صرف جسمی جوہروں اور اُن کے اعراض کی گنجائش ہے۔ ارواح انسانی کی ہستی بحیثیت لاجسمی جوہروں کے بلکہ سرے سے خالص ارواح کا وجود جس کی تعلیم فلسفی اور ان سے کم وضاحت کے ساتھ معتزلہ دیتے تھے اُس میں اور اسلام کے خدائے وحدہٗ لاشریک کی فوقانیت میں مصالحت نہیں ہو سکتی تھی۔ روح عالم اجسام سے تعلق رکھتی ہے۔ زندگی حس۔ روح اُسی طرح اعراض ہیں جیسے رنگ۔ ذائقہ۔ خوشبو۔ حرکت اور سکون۔ بعض لوگ صرف روحی جواہر فرد کے قائل ہیں۔ بعض کے نزدیک بہت سے لطیف روحی جواہر فرد جسمانی جواہر فرد کے ساتھ ملے جلے ہیں۔ بہر حال مرکز خیال دونوں کے یہاں جوہر فرد ہے۔

علم کلام سے سب نیک مسلمانوں کا اطمینان نہیں ہوا۔ خدا کا عبادت گذار بندہ دوسرے راستہ سے اپنے مولا تک پہنچنا چاہتا تھا۔ اس ضرورت نے، جو ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھی، مسیحی اور ایرانی۔ ہندی اثرات سے قوی ہو کر اور ترقی یافتہ تمدنی حالت میں بجد نشو و نما پا کر اسلام میں وہ گروہ پیدا کیا جو صوفی یا اہل طریقت کے نام سے مشہور ہے۔ اس اسلامی تقدس کی زندگی اور رہبانیت کے نشو و نما نے شام اور مصر کی مسیحی خانقاہوں اور ہند کے نفس کشوں کی تاریخ کو دُہرایا۔ اصلی چیز یہاں مذہبی اور روحانی عمل ہے لیکن اس عمل کا عکس خیال پر پڑتا ہے جس سے اُس کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ ذات خداوندی کے ساتھ زیادہ قریبی تعلقات رکھنے کے لئے بہت سی مثالی باتوں اور ایسے اشخاص کی ضرورت تھی جو بندے اور خدا کے درمیان واسطہ ہوں۔ یہ لوگ کوشش کرتے تھے کہ اپنے اوپر اور خاص خاص مریدوں پر مثالوں کے راز سربستہ کا انکشاف کریں اور اس کے علاوہ "ہمہ" کے مدارج میں اپنے آپ کو بحیثیت واسطہ کے دکھائیں بالخصوص نو فلاطونی مسائل کچھ تو مصنوعی اور کچھ مقدس (ہرائیوس) کے دھندلے ہاتھ سے (دیانوسیوس) ہو کر کام میں لائے جاتے تھے۔ بظاہر ہندوستانی

"جوگ" کا بھی، بالخصوص ایران میں، اثر پڑا تھا۔ تصوّف زیادہ تر ارتوڈکسیت کی حد میں رہا اور یہ سمجھ میں آنے والی بات بھی تھی۔ شاعر اور تخیل پرست البتہ ان حدود سے آگے نکل گئے تھے۔ اس مسئلہ میں کہ خدا ہر چیز میں ہر فعل کا فاعل ہے، متکلمین اور صوفیا متفق تھے لیکن غلو کرنے والے صوفیوں نے اسمیں اتنا اور اضافہ کیا کہ خدا "ہمہ در ہمہ" ہے۔ اس سے ایک ہر طوقی کائنات پرستی کا نشو و نما ہوا جس نے دنیا کو فریب نظر اور نفس انسانی کو خدا بنایا۔ اسی طرح وحدانیت وحدت ہو گئی" اور "ہمہ از وست" "ہمہ اوست" بن گیا۔ خدا کے علاوہ اگر کوئی شے موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ اللہ والے صوفی کی روح کے صفات یا کیفیات۔ صوفیوں کی تعلیم سے ایک طرح کی نفسیات جذبات کا نشو و نما ہوا۔ بقول اُن کی درانحالیکہ ہمارے ادراکات خارج سے نفس میں پہنچتے ہیں اور ہمارے افعال نفس سے خارج کی طرف آتے ہیں۔ نفس کی حقیقت لذت والم جذبات و کیفیات پر مشتمل ہے۔ سب سے اہم جذبہ محبت ہے، نہ امید و بیم بلکہ محبت ہمیں خدا تک پہنچاتی ہے۔ سعادت نہ تو علم کا نام ہے نہ ارادہ کا بلکہ محبوب سے واصل ہونے کا۔

متکلمین کے مقابلہ میں لوگ کہیں زیادہ استحکام کے ساتھ عالم کو اور آگے چلکر روح انسانی کو نیست و نابود خیال کرتے ہیں۔ مقدم الذکر ان چیزوں کو آفرینش کی مرضی پر لیکن مؤخر الذکر خدا کی نور بخشنے والی محبت کرنیوالی ذات پر قربان کرتے ہیں۔ واحد محبوب کی تلاش میں اشیاء کی پریشان کن کثرت جس حیثیت سے ہمارے حواس اور تصور میں آتی ہے ترک کر دیجاتی ہے۔ وجود اور تصور دونوں ہر چیز کا مرکز ایک ہی نقطہ ہو جاتا ہے۔ اُس کی ضد کی حیثیت سے اہل یونان کو دیکھنا چاہیے وہاں یہ تمنا تھی کہ حواس کی تعداد اور زیادہ ہوتی تاکہ اس حسین عالم کا اور زیادہ ادراک حاصل ہوتا لیکن صوفی حواس کی کثرت سے نالاں تھے کہ وہ ان کی مسرت میں خلل ڈالتے ہیں، تاہم انسانی فطرت سب کہیں اپنا رنگ دکھاتی ہے۔ یہ عالم اور حواس کے تارک اکثر بڑھاپے تک حسی لذات میں مبتلا رہتے تھے۔

اِن سب باتوں پر لحاظ کرتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اکثر صوفی علم العقائد کی بہت کم پرواہ کرتے تھے اور اُن کے راہبانہ اخلاق اکثر اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتے تھے۔

تصوف کے نشو ونما کی تفصیلی بحث بہ نسبت تاریخ فلسفہ کے تاریخ مذہب سے زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ علاوہ اس کے وہ فلسفیانہ عناصر جو اِن میں شامل تھے وہ ہمیں مُسلم فلسفیوں کے یہاں ملتے ہیں۔ جنکا ہم ذیل کے صفحات میں ذکر کرینگے۔

۴۔ علمِ ادب اور تاریخ

عربی شاعری اور سوانح نگاری کا نشو ونما مکتبی فضیلت سے بے تعلق رہا ہے لیکن دورانِ زمانہ میں ادب اور تاریخ خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ہم یہاں اُن کے اجمالی ذکر پر اکتفا کرینگے۔

اسلام کے آنے کا اثر یہ نہیں ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے شاعرانہ روایات سے قطع تعلق کر لیا جائے جیسا مسیحیت نے قدیم جرمن روایات کے ساتھ کیا۔ بنی امیہ کے زمانہ ہی میں دنیاوی علم ادب میں اکثر دانشمندانہ اقوال، جنمیں سے بعض ایام جاہلیت کی عربی شاعری سے آئے تھے، روایات کی صورت میں موجود تھے اور قرآن کے درس کے حریف تھے۔ خلفائے عباسیہ مثلاً منصور، ہارون اور مامون ادبی حیثیت سے کارل اعظم سے فاضل تر تھے۔ اُن کے لڑکوں کو نہ صرف قرآن کا درس دیا جاتا تھا بلکہ قدیم شعراء کے کلام اور قومی تاریخ سے بھی انھیں واقف کیا جاتا تھا۔ یہاں ادب پر علم وفضل اور فلسفیانہ غور وفکر کا اثر پڑا اگرچہ سطحی حیثیت سے کیوں نہ ہو۔ اس کا اظہار سب سے زیادہ تشکیک آمیز اقوال سے مقدس چیزوں کا مضحکہ کرنے سے اور حسی لذات کی پرستش سے ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ عربوں کی ابتدائی متین واقعہ نگار شاعری میں دانشمندانہ اقوال اہم خیالات اور صوفیانہ غور وفکر بھی داخل ہوگئے۔ بجائے طرز ادا کی حسن تازگی کے خیالات اور جذبات کا اکتا دینے والا گورکھ دھندا بلکہ بعض صورتوں میں خالی الفاظ وزن اور قافیہ کی الٹ پھیر رہ گئی۔

بصورت ابوالعتاہیہ (۷۴۸ تا ۸۲۸) اپنی شیریں شاعری میں قریب قریب ہمیشہ ناکام محبت اور آرزوئے مرگ کا ذکر کرتا ہے۔ وہ دانشمندی کا اظہار اس شعر میں کرتا ہے۔

عقل کو شک کی پیروی کرنے دو۔

گناہ سے بچنے کی سب سے بہتر تدبیر ترک ہے۔

جس کو مسائلِ زندگی اور فطرتی شاعری سے ذراسی بھی مناسبت ہو اُسے اِس دنیا کے زوال کی شاعری سے اُتنی ہی بے لطفی ہوگی جیسی کہ متنبیؔ کی ابیات سے جو بلحاظ صورت لطائف سے بھری ہیں لیکن مضمون کے لحاظ سے نہایت اُکتا دینے والی ہیں۔

اِسی طرح ابوالعلا المعرّی (۹۷۳ تا ۱۰۵۸) کو فلسفی شاعر کی حیثیت سے اس کے استحقاق سے بڑھکر جگہ دیجاتی ہے نہ تو اُس کے خیالات (جنمیں سے بعض معقول اور قابل قدر بھی ہیں) فلسفہ ہیں اور نہ اُن کا تصنع آمیز اور اکثر عامیانہ طرزِ ادا شاعری ہے البتہ اگر اُس کے خیالات بہتر ہوتے (وہ اندھا اور مفلس تھا) تو ماہرِ علم الالسنہ یا مورّخ کی حیثیت سے ادنیٰ درجہ کی تنقید میں وہ کچھ کر سکتا تھا لیکن اُسے سوجھی کیا کہ بجائے زندگی کے لئے حوصلہ اور جوش کی روح پھونکنے کے وہ ترکِ دنیا کا وعظ کہے، سیاسی حالات پر جوش اعتقاد گروہ کے خیالات پر، فضلاء کے علمی اقوال پر لعن طعن کرے بلا اس کے کہ خود کوئی مثبت چیز پیش کرے اُس کے یہاں خیالات کو ربط دینے کا مادہ قریب قریب ہے ہی نہیں۔ وہ تحلیل کر سکتا ہے لیکن ترکیب اُس کے بس کی نہیں۔ اُس کا علم بے سود ہے اُس کے شجرِ فضیلت کی شاخیں ہوا پر قائم ہیں جیسا کہ وہ خود ایک خط میں اعتراف کرتا ہے۔ اگرچہ وہاں اُس کا منشا دوسرا ہے وہ ایک کٹر مجرد شخص کی زندگی بسر کرتا ہے اور نباتات کھا کر رہتا ہے جو کہ ایک یاس مشرب کے لئے زیبا ہے جیسا وہ اپنی نظم میں کہتا ہے۔ دنیا میں ہر چیز بیہودہ اور مہمل ہے۔ قسمت اندھی ہے۔ زمانہ نہ تو عیش و عشرت میں بسر کرنے والے بادشاہ کو چھوڑتا ہے نہ عابد شب زندہ دار کو۔ خلافِ عقل اعتقاد بھی عقدۂ ہستی کو حل نہیں کرتا۔ چرخِ دوّار کے اوپر جو کچھ بھی ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم سے پوشیدہ ہے۔ مذہب جو اُس کی جھلک دکھانے کے مدعی ہیں خود غرضی پر قائم ہوئے ہیں۔ ہر قسم کے فرقوں اور مشربوں کے باہمی اختلاف سے صاحبِ قوت فائدہ اٹھاتا ہے اور اپنی طاقت کو مستحکم کرتا ہے۔ ان باتوں کی حقیقت صرف سرگوشی ہی میں کہی جاسکتی ہے اس لئے سب سے بڑھکر دانشمندی کا فعل یہ ہے کہ انسان دنیا سے دور رہے۔ بے غرضی سے اچھے کام کرے کیونکہ یہ صالح اور خوش نما اعمال ہیں۔

اور ارباب سخن عملی فلسفہ رکھتے تھے انھیں دنیا میں اپنا رنگ جمانا خوب آتا تھا وہ اُس تھیٹر کے منتظم کے اصول پر کاربند تھے جس کا گوئٹے کے فاؤسٹ میں ذکر ہے ۔ جو شخص بہت کچھ لاتا ہے وہ بہتوں کے لئے کچھ نہ کچھ لاتا ہے ۔ اس طرز کا مکمل نمونہ حریری ہے (۱۰۵۴ تا ۱۱۲۲) جس کا ہیرو فقیر اور سیاح ابوسعید زروتی سب سے بڑی دانشمندی کی تعلیم ان الفاظ میں دیتا ہے ۔

بجائے اس کے دوسرے تجھے دق کریں
تو دوسروں کو دق کر ....
اگر باز تیرے ہاتھ سے نکل جائے
تو کنجشک ہی کو غنیمت جان
اگر دینار نہ ملے
تو درہم ہی پر قناعت کر ۔

زمانہ قدیم کے عربوں کی سوانح نگاری کا نشان امتیازی بھی اُن کی شاعری کی طرح منفرد واقعات کا ذہانت سے سمجھنا تھا لیکن وہ ان کے مجموعی نظم و ترتیب پر قادر نہ تھی ۔ لیکن سلطنت کی زبردست توسیع کے ساتھ مورخوں کی نظر بھی وسیع ہوتی گئی ۔ سب سے پہلے تو بہت بڑا مصالحہ جمع کیا گیا ۔ ایسے سفر جو احادیث کے جمع کرنے یا نظم و نسق کی غرض سے یا محض نئی چیزوں کے دیکھنے کے شوق میں کئے جاتے تھے تاریخ و جغرافیہ کے علوم کے لئے زیادہ مفید ثابت ہوئے بہ نسبت حج و زیارات کے سفروں کے تحقیقات کے نئے طریقے نکالے گئے جو علم کا ماخذ روایات کو قرار دیتے تھے اسی باریکی کے ساتھ جس سے صرف و نحو کا انضباط ہوا تھا ۔ تاریخ کی منطق بھی جو مشاہدہ کے وسیع میدان کی لا انتہا تقسیم کرتی تھی جس میں ساری تاریخی اقلیم کو ایک نظر میں دیکھنے کی سہولت کے مقابلہ میں جزوی نقش و نگار پر زیادہ توجہ کی گئی تھی اور جو اہل مشرق کی نظر میں ارسطو کی خشک اور صحیح منطق سے کہیں زیادہ خوشنما تھی ۔ بہت سے لوگ روایات کو (جنکی جانچ بین عملی طور پر ایسی نہیں ہوتی تھی جیسی اصولاً ہونی چاہئے تھی) حواس کی شہادت کے مساوی قرار دیتے تھے اور عقل کے احکام سے جن میں غلطی کی گنجائش ہے قابل ترجیح سمجھتے تھے ۔

ایسے لوگ ہر زمانے میں تھے جو غیر جانبداری سے متضاد روایتیں ساتھ ساتھ نقل کر دیتے تھے ۔ بعضے اپنے زمانہ کے جذبات اور ضروریات کا لحاظ رکھتے ہوئے عہد ماضی پر کم و بیش مدلل حکم لگانے سے باز نہیں رہتے تھے ۔ انسان اکثر زندگی کی بہ نسبت تاریخ سے زیادہ آسانی سے سبق لیتا ہے ۔

تحقیقات کے نئے موضوع اور نئے انداز خیال پیدا ہوئے ۔ جغرافیہ میں بعض جگہ مثلاً آب و ہوا کے بیان میں سائنس کے مسائل داخل کر لئے گئے ۔ تاریخ نے اپنی تحریر کے دائرے میں ذہنی زندگی ، عقائد و اخلاق علوم و ادبیات بھی لے لئے ۔ دوسری قوموں سے واقفیت حاصل ہونے کی بدولت تقابلی کی تحریک ہوئی ۔ چنانچہ ایک بین الاقوامی " انسانی " عنصر پیدا ہو گیا ۔

" انسانی " مشرب کا ایک نمائندہ مسعودی ہے (وفات ۹۵۶) ۔ وہ ہر چیز سے جسکا انسان سے تعلق ہے دلچسپی اور ذوق رکھتا ہے ۔ سب کہیں وہ ان لوگوں سے سبق لیتا ہے جن سے اس کا سابقہ پڑتا ہے ۔ اس لئے اس کی کتب بینی جس میں اُس کی تنہائی کی زندگی گذرتی ہے بے فائدہ نہیں ہے ۔ اس کی تسکین نہ تو زندگی اور عقائد کے تنگ حلقہ عمل سے ہوتی ہے نہ فلسفہ کے پا در ہوا افکار سے ۔ وہ اپنے ذہن کے رجحان کو جانتا ہے اور آخر دم تک جبکہ وہ وطن سے دور مصر میں اپنے بڑھاپے کے دن کاٹ رہا تھا اس کی وجہ تسلی اور اُس کی روح کی دوا تاریخ کا مطالعہ تھا ۔ تاریخ اُس کے نزدیک جامع علم ہے جس کا فلسفہ یہ ہے کہ جو کچھ ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے اس کی حقیقت ظاہر کی جائے ۔ علوم دنیوی اور اُن کا نشو ونما بھی تاریخ کا موضوع ہے ۔ بغیر اس کے دنیا کبھی کی برباد ہو گئی ہوتی کیونکہ علماء پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں لیکن تاریخ اُن کی ذہنی جد و جہد کے نتائج کو قلم بند کرتی ہے اور اس طرح ماضی کو حال سے ربط دیتی ہے ۔ وہ بلا تعصب انسانوں کے حالات اور خیالات سے خبر دیتی ہے ۔ یہ ضرور ہے کہ واقعات کی ترکیب اور تنظیم اور خود مصنف کی رائے کو معلوم کرنا یہ مسعودی ذی فہم ناظرین پر چھوڑ دیتا ہے ۔

اُس کے بعد تعریف کے ساتھ ذکر کے قابل جغرافیہ داں مقدسی (یا مقدّسی ۔ زمانہ تصنیف ۹۸۵) ہے جس نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا تھا اور اپنے زمانہ کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے طرح طرح کے پیشے اختیار کئے تھے وہ سچ مچ کا ابو سعید زردتی تھا البتہ فرق اتنا ہے کہ اسکی سیاحت مقصد رکھتی تھی ۔

اُس کا انداز تحریر نقادانہ ہے۔ وہ اُس علم کا قائل ہے جو تحقیق و تدقیق سے حاصل ہو نہ کہ روایتی عقائد یا خالص عقلی احکام کا۔ قرآن میں جو کچھ جغرافیہ کا ذکر ہے اُس کی تفسیر وہ عربوں کے محدود نقطۂ نظر سے کرتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے تعلمو الناس علیٰ قدر عقولھم کے مطابق اپنے کلام کو ہم آہنگ کیا ہے وہ اُن ملکوں کا ذکر کرتا ہے جنھیں اُس نے خود دیکھا تھا۔ اول نمبر پر وہ اپنے ذاتی تجربات کو رکھتا ہے پھر وہ جو اُس نے معتمد لوگوں سے سنا ہے۔ اُس کے بعد وہ جو اُس نے کتابوں میں پڑھا ہے۔ خود اُس نے اپنی خصوصیات جو بیان کی ہیں اُن میں سے یہ چند جملے جمع کئے گئے ہیں۔

"میں نے علوم متداولہ اور علم الفرائض کا درس دیا ہے۔ منبر پر بیٹھ کر وعظ کہا ہے۔ مسجد میں صدائے اذان بلند کی ہے۔ میں علماء کی مجالس اور زہاد کی ریاضت میں شریک رہا ہوں۔ میں نے صوفیوں کے ساتھ شوربہ پیا ہے راہبوں کے ساتھ دلیہ کھایا ہے اور جہاز رانوں کے ساتھ جہاز کے کھانے کا مزہ چکھا ہے۔ کبھی میں مجسم احتیاط تھا اور کبھی میں نے جان بوجھ کر حرام کھانے کھائے ہیں۔ میں لبنان کے تارک الدنیا لوگوں کے ساتھ پھرا ہوں اور دربار شاہی میں رہا ہوں۔ میں لڑائی میں شریک رہا ہوں اور جاسوسی کے الزام میں قید بھی ہوا ہوں۔ آج میں جلیل القدر سلاطین اور وزراء کا مشیر تھا اور کل قزاقوں کے گروہ میں شامل تھا یا بازار میں خردہ فروشی کرتا تھا۔ میں نے عزت و احترام کا لطف اٹھایا ہے لیکن اسی طرح گالیاں بھی سنی ہیں اور جب مجھ پر کفر یا جرائم کا شبہ کیا گیا ہے تو قسم کھانے کی ذلت بھی اٹھائی ہے"۔

ہم آج اس کے عادی ہیں کہ اہل مشرق کو حالتِ سکون میں اشیاء کا نظارہ کرنے اور عقائد و اخلاق میں آباؤ اجداد کا پیرو سمجھیں۔ یہ خیال پوری طرح اب بھی صحیح نہیں ہے لیکن تاریخ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں آجکل سے بدرجہا زیادہ غلط ہوتا جبکہ یہ لوگ اس قابل تھے کہ نہ صرف دنیا کے نفائس کو بلکہ بنی نوع انسان کے ذہنی خزانوں کو اپنے قبضۂ تصرف میں لائیں۔

باب سوم۔ فیثاغورثی فلسفہ

۱۔ فلسفۂ فطرت

اقلیدس اور بطلیموس۔ بقراط اور جالینوس۔ ارسطو کی بعض تصانیف اور نوفلاطونی و نوفیثاغورثی مصنفوں کی کثیر التعداد کتابیں۔ یہ سرمایہ تھا عربوں کے فلسفۂ فطرت کا۔

یہ دراصل ایک طرح کا عامی فلسفہ تھا جو زیادہ تر حران کے صابیوں کے توسط سے شیعوں اور دوسرے فرقوں میں پہنچا اور جس نے بالآخر نہ صرف درباری حلقوں، بلکہ عام طور پہ تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد کثیر کو اپنا گرویدہ کر لیا۔ ارسطو (مگر "منطقیوں" کے ارسطو) کی تصانیف مثلاً علم حوادث الجو، اس کی طرف منسوب رسالہ "السماوات" و "العالم"، کتاب الطیر، کتاب النفس، وغیرہ وغیرہ سے تفصیلی مطالب اخذ کیے گئے۔ لیکن سارے فلسفہ کا منبع فیثاغورثی۔ فلاطونی۔ زینونی اور عہد متاخر کے الکیمیا اور نجوم کے ماہروں کے خیالات سے بنا تھا۔ تجسس اور حسن عقیدت کی انسانی صفات جو مخلوقات میں اسرار الٰہی کا مشاہدہ کرنا چاہتی ہیں انھوں نے ان علوم کی طرف اس سے کہیں زیادہ توجہ کی جتنا عملی ضروریات کا تقاضا تھا کیونکہ یہ ضروریات تو صرف تقسیم میراث اور تجارت کے لیے کسی قدر حساب اور نماز کے اوقات کا تعین کرنے کے لیے تھوڑی سی ہیئت تک محدود تھیں۔ تمام دنیا سے علم حاصل کیا گیا۔ اس سے اس اصول کا پتہ چلتا ہے جسے مسعودی نے نہایت خوبی سے ان الفاظ میں ادا کیا ہے "اچھی چیز کے آگے سر تسلیم خم کرنا چاہیے۔ خواہ وہ دشمن کے پاس ہو یا دوست کے پاس" اور امیر المومنین علیؓ سے یہ قول منقول ہے "دنیاوی علم و دانش مومنوں کی کھوئی ہوئی بھیڑ ہے اُسے واپس لو خواہ کافروں ہی سے کیوں نہ ہو"۔

فلسفۂ اسلام میں علوم ریاضی کا امام فیثاغورث ہے۔ یہ سچ ہے کہ یونانی عناصر کے ساتھ ہندی

بھی مٹے جلے ہیں لیکن سب کچھ نو فیثا غورثی نقطۂ نگاہ کے ماتحت ہے۔ چنانچہ کہا جاتا تھا کہ بغیر علوم ریاضی (حساب، اقلیدس، ہیئت اور موسیقی) کی تحصیل کے کوئی شخص حکیم یا عالم طبیب نہیں ہو سکتا۔ نظریہ عدد سے، جو علم مساحت سے بہتر سمجھا جاتا تھا کیونکہ وہ قوت مشاہدہ سے کم تعلق رکھتا ہے اور ذہن کو بقول ان لوگوں کے حقیقت اشیاء سے قریب تر کر دیتا ہے، عجیب عجیب قسم کے گورکھ دھندے بنائے جاتے تھے۔ خدا بدیہی طور پر ایک کا عدد ہے جو ہر چیز کا مبدأ ہے وہ خود عدد نہیں ہے لیکن تمام اعداد کی علت ہے لیکن فلسفہ فطرت کے ماہر چار کے عدد کو جو عناصر کا عدد ہے سب پر ترجیح دیتے تھے۔ کچھ دن کے بعد زمین و آسمان کی کوئی چیز ایسی نہیں تھی جو چار (مثلاً) کر جملوں میں یا چار باب کے رسالوں میں نہ ہو۔

ریاضی سے باآسانی ہیئت و نجوم تک قدم بڑھا۔ قدیم مشرقی نظام کو جس کا پتہ لگا لیا گیا تھا بنی امیہ ہی کے زمانہ میں نشو و نما دیا گیا تھا لیکن بنی عباس کے زمانہ میں اس میں بہت ترقی ہوئی۔ اس کے بعض ایسے نظریات پیدا ہوئے جو تنزیل وحی کے خلاف تھے اور اس لئے علمائے دین انھیں کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ مومن کی نظر صرف خدا اور عالم یا دنیا اور عقبیٰ کے تقابل پر رہنا چاہئے لیکن نجومیوں کے نزدیک دو عالم تھے ایک سماوی اور ایک ارضی اور خدا اور عالم لاہوت ان دونوں کے ماورا۔ اب یہ اجرام سماوی اور تحت قمری اشیاء کے باہمی تعلق کے انداز تصور پر موقوف تھا کہ ان خیالات سے معقول علم ہیئت بنتا یا خیالی علم نجوم۔ نجوم کے خبط سے بالکل آزاد صرف چند نفوس تھے۔ یعنی جب تک کہ علوم پر نظام بطلیموسی کی حکومت تھی ایک جاہل کے لئے ان مہملات کا مضحکہ اڑانا سہل تھا لیکن ایک محقق عالم کے لئے ان کا رد کرنا مشکل تھا۔ اس کے لئے تو یہ دنیا اور اس کی زندگی آسمانی قوتوں کا مظہر، آسمانی نور کا پرتو، اور ابدی نور کی کرنوں کی صدائے بازگشت تھی۔ جو شخص ستاروں اور کرۂ ں کی ارواح کی طرف تصور اور ارادہ منسوب کرتا تھا وہ انہیں قدرت الٰہی کا قائم مقام جانتا، یعنی اُن کی حرکت کو خیر و شر کی علت سمجھتا تھا اور اُن کے اجرام کے محل سے (جس کے ذریعے وہ ابدی قوانین کے مطابق دنیا کو متاثر کرتے تھے) ہونے والے واقعات معلوم کرتا تھا۔ بعض لوگ اس مجازی قدرت کے، خواہ عقلی وجوہ سے، خواہ ذیل کے ارسطاطالیسی عقیدہ کی بنا پر قائل نہ تھے کہ اجرام سماوی خالص روحانی

خیال رکھنے والی ارواح ہیں جو ادراک اور ارادہ اور اس لئے تمام محسوس تعینات سے بالاتر ہیں چنانچہ اُن کا مبارک اثر مجموعی طور پر کائنات کی بہبودی کا ضامن ہے لیکن کبھی کسی انفرادی شخصیت یا انفرادی واقعہ سے اُس کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

سائنس کے میدان میں مسلمان علماء نے وسیع ذخیرہ جمع کیا ہے لیکن جنکے علمی ترتیب و تدوین کہتے ہیں وہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ منفرد علوم میں، جنکے نشو ونما کا ذکر یہاں نہیں کیا جا سکتا، روایات کی پابندی کی جاتی تھی۔ خدائے تعالیٰ کے علم و دانش اور فطرت کی (جو روح کائنات کی ایک قوت یا مظہر سمجھی جاتی تھی) کارسازی ثابت کرنے کے لئے کیمیا بنانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ تعویذوں اور نقوش کے اثرات کا امتحان ہوتا تھا۔ انسانی اور حیوانی روح پر موسیقی کے اثر کی تحقیق کی جاتی تھی، قیافے کے متعلق مشاہدوں، عالم خواب اور عالم رویا، رمالی اور پیشگوئی کے عجائبات کی تعبیر پر بھی توجہ تھی۔ قدرتی طور پر دلچسپی کا مرکز انسان کی ذات بحیثیت "کائنات مختصر" کے تھی۔ اُسے عالم امکان کے عناصر اور قویٰ کا جامع سمجھا جاتا تھا۔ مجمل انسان کا سب سے اہم حصّہ روح سمجھی جاتی تھی۔ روح کائنات کے ساتھ رُوح کے تعلق اور اُس کا مرکز دل میں ہونے پر بھی بہت کچھ غور و فکر کیا گیا۔ بعض لوگ جالینوس کے پیرو تھے لیکن بعض اُس سے آگے بڑھ گئے تھے اور حواس خمسہ ظاہری کے مقابلہ میں حواس خمسہ باطنی کے قائل تھے۔ مع اور اسرار قدرت کے جنکے علم کی ابتدا افلوطینس تائری کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

یہ بدیہی بات ہے کہ ریاضی اور سائنس کی تحصیل میں مذہب کی تعلیم کو مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جا سکتا تھا تاہم عقلی علوم اپنے پیروں پر کھڑے ہوتے ہی ہمیشہ عقائد کے لئے خطرناک تھے۔ علم ہیئت کے ساتھ آسانی سے قدم عالم یعنی مادے کے غیر حادث اور ازل سے متحرک ہونے کا خیال منسلک ہو سکتا تھا اور اگر حرکت سماوی قدیم مانی جائے تو ارضی تغیرات بھی قدیم ہیں۔ ان میں سے اکثر کی یہ تعلیم ہے کہ فطرت کی تعلیم قدیم ہے، نوع انسان بھی قدیم ہے اور ایک دائرے میں گردش کیا کرتی ہے۔ دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی اور انسانوں کے تصورات اور خیالات کی بھی اور چیزوں کی طرح تکرار ہوا کرتی ہے۔ جن چیزوں کا کہنا کرنا یا جاننا ممکن ہے وہ پہلے کبھی ضرور موجود تھیں اور پھر وجود میں آئینگی۔

اِن خیالات پر خوب بحث اور لعن طعن ہوئی لیکن علم کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔

فنِ طب البتہ اس سے زیادہ مفید معلوم ہوتا تھا۔ اس کے قدردان ذی مرتبہ لوگ تھے (جس کی وجہ ظاہر ہے) اس امر میں کہ خلفا نے متعدد اشخاص کو یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لئے مقرر کیا تھا طب کی قدردانی کو کچھ کم دخل نہ تھا اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ریاضی اور سائنس کے مسائل اور منطق کا اثر طب پر پڑا۔ قدیم طب کا رجحان اس طرف تھا کہ اُس حیوِ منتر پر جو بزرگوں کے وقت سے چلی آتی تھی۔ اور مجرب نسخوں پر عمل کرے۔ لیکن نویں صدی کی جدید سوسائٹی طبیب سے فلسفیانہ علم و فضل کی طالب تھی اُس کے لئے ضروری تھا کہ وہ اغذیہ۔ لذائذ اور دواؤں کی "طبعیتوں" سے واقف ہو جسم کی خلطوں کو جانتا ہو اور ستاروں کے اثرات کا علم تو لابد تھا۔ طبیب نجومی کا بھائی تھا اور اس سے مرعوب رہا کرتا تھا کیونکہ اُس کے علم کا موضوع طبابت سے بہتر سمجھا جاتا تھا۔ اسے کیمیا گروں کے آگے زانوئے ادب تہ کرنا اور ریاضی منطق کے اصول پر اپنے فن کا استعمال لازم تھا۔ نویں صدی کے لوگوں کے لئے (جو علم کے پیچھے دیوانے تھے) یہ کافی نہیں تھا کہ انسان قیاس یعنی منطق پر لئے خیال، عقیدہ اور کردار کی بنیاد رکھے بلکہ وہ چاہتے تھے کہ علاج بھی قیاس کی رُو سے کیا جائے۔ واثق باللہ (۸۴۲ تا ۸۴۷) کے دربار میں اُصولِ طب پر اُسی طرح بحث ہوا کرتی تھی جیسے علم العقائد اور علم الفرائض پر۔ دریافت طلب یہ امر تھا کہ آیا جالینوس کی تصانیف کی سند سے طب کی بنیاد روایات۔ تجربہ اور عقل سے پرکھے ہوئے علم پر ٹھہرتی ہے یا اس کا دارومدار منطقی قیاس کے توسط سے ریاضی سائنس کے مسائل پر ہونا چاہئیے۔ نویں صدی کے فضلا اس فلسفۂ فطرت کو جس کا یہاں سرسری طور پر ذکر کیا گیا ہے مذہبی علم کلام کے تقابل میں مطلق فلسفہ کہا کرتے تھے اور فیثاغورثی کے لقب سے ملقب کرتے تھے۔ یہ فلسفہ دسویں صدی تک بھی پہنچا اور اس کا اہم ترین نمائندہ مشہور و معروف طبیب (ذکریا) رازی تھا (سال وفات ۹۲۳ یا ۹۳۲) اس کی پیدائش رے میں ہوئی۔ اُس نے ابتدا میں ریاضی کی تعلیم پائی اور آگے چلکر نہایت سرگرمی کے ساتھ طب اور فلسفۂ فطرت کی تحصیل کی۔ علم کلام کی طرف اُسے رغبت نہ تھی۔ منطق وہ صرف اول انا لوطیقا کی الوابی اشکال تک جانتا تھا۔ ایک عرصہ تک اُس نے اپنے وطن اور بغداد میں مہتمم شفاخانہ کے فرائض

انجام دیئے۔ اس کے بعد سفر کرتا رہا اور مختلف بادشاہوں کے دربار میں مقیم رہا منجملہ اوروں کے وہ سامانی
بادشاہ منصور بن اسحق کے دربار میں بھی رہا تھا جس کے نام اس نے ایک طب کی کتاب بھی معنون کی۔

رازی طبابت کے پیشہ کو اور اس تعلیم کو جو اس کے لئے ضروری ہے بہت وقیع سمجھتا ہے۔ کتابوں
کی ہزار سالہ دانش کی قدر وہ کسی فرد کے تجربوں سے جو اسے اپنے مختصر زمانہ حیات میں حاصل ہوئے زیادہ
کرتا ہے لیکن ان تجربات کو بھی منطقیوں کے نتائج پر، جو تجربہ کی کسوٹی پر نہ کسے جا چکے ہوں، ترجیح دیتا ہے۔

روح اور جسم کے تعلق کا تعین اس کے نزدیک روح کرتی ہے چنانچہ روح کے کیفیات اور امراض
کا اندازہ صورت دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ طبیب کو جسم کے ساتھ ساتھ روح کا معالج بھی ہونا چاہئے چنانچہ
اس نے روحانی طب، ایک طرح کے روحی علم الاغذیہ کی تدوین کی۔ اس میں اس نے شرع اسلام کے
احکام مثلاً شراب کی ممانعت وغیرہ کی پرواہ نہیں کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عیش پرستی نے
اسے یاس مشرب بنا دیا تھا کیونکہ اس کے نزدیک دنیا میں بدی نیکی سے زیادہ ہے اور لذت الم کے نہ
ہونے کا نام ہے۔

خواہ رازی۔ ارسطو اور جالینوس کی کتنی ہی قدر کرتا ہو ان کی تصانیف کے سمجھنے کی اس نے کوئی
خاص کوشش نہیں کی۔ وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ کیمیا بنانے میں مشغول رہتا تھا۔ کیمیا کو وہ ایک سچا
فن سمجھتا تھا جو مادۂ اولیٰ کے وجود پر مبنی ہے۔ جہاں تک فلسفیوں کی رسائی نہیں ہو سکی ہے اس کا اعتقاد
تھا کہ فیثاغورث۔ دیمقراطیس۔ ارسطو اور جالینوس نے بھی علم کیمیا کا استعمال کیا ہے۔ ارسطاطالیسی درس
کے خلاف اس کا عقیدہ تھا کہ جسم میں خود حرکت کی اصل موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر
یہ خیال تسلیم کر لیا گیا ہوتا اور اس کی مزید نشو و نما ہوتی تو یہ سائنس کے لئے بہت مفید ہوتا۔

رازی کی مافوق الطبیعیات کا مرکز وہ پرانے نظریات ہیں جنہیں اس کے ہمعصر انکساغورس۔ ابندقلیس
مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اس کے نظام کی چوٹی پر پانچ اصول ہیں جو مساوی حد تک قدیم اصول
ہیں خالق۔ عالمگیر روح۔ مادہ اولیٰ۔ مکان مطلق اور زمان مطلق، یا لامتناہی دوران۔ یہ پانچ چیزیں
حقیقی وجود رکھنے والے عالم کے ضروری تعینات ہیں۔ منفرد حسیات ایک مادہ پر دلالت کرتے ہیں اور

مختلف محسوس اشیاء کی ترکیب مکان پر۔ پھر وہ تغیرات، جن کا ہمیں احساس ہوتا ہے، ہمیں زمانے کے ماننے پر مجبور کرتی ہیں۔ جاندار ہستیوں کے وجود سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ روح موجود ہے اور چونکہ جاندار ہستیوں میں سے بعض کو عقل عطا ہوئی ہے یعنی اُن میں یہ صلاحیت ہے کہ فنون کو معراجِ کمال پر پہنچائیں۔ ہم مجبور ہوتے ہیں کہ ایک عاقل و دانا خالق پر ایمان لائیں جس کی عقل نے ہر چیز کی بہترین ترتیب اور تنظیم کی ہے۔

چنانچہ باوجود اپنے پانچ اصول کے قدیم ہونے کے رازی خالق کا ذکر کرتا ہے اور آفرینش کی تاریخ بھی بیان کرتا ہے یعنی پہلے ایک بسیط خالص روح کا نور پیدا کیا گیا۔ یہ ارواح کا مادہ تھا جو نور آسا بسیط معقول جوہر ہیں۔ یہ مادہ نوز یا عالم بالا جہاں سے کہ روحیں نازل ہوئی ہیں عقل یا ایزدی نور التوّر بھی کہلاتا ہے۔ نور کے ابدسایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی کی خدمت کے لیے (نفس یا) روح حیوانی پیدا ہوئی لیکن بسیط ذہنی نور کے ساتھ ساتھ ابتدا ہی سے ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جسم ہے جس کے سایہ سے چار طبعیتیں خشکی۔ تری۔ گرمی۔ سردی نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبعیتوں سے تمام اجسام ارضی اور اجرام سماوی بنے لیکن یہ سب ازل سے ہو رہا ہے اور اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی بغیر فعالی کے نہ تھا۔

رازی کو دو فریقوں سے مناظرہ کرنا پڑا۔ وہ ایک طرف تو اسلامی توحید سے دست و گریبان تھا جو کسی قدیم روح۔ مادہ یا مکان کی روادار نہیں۔ اور دوسری طرف دہریہ نظام سے برسرِ پیکار تھا جو کسی خالقِ عالم کو نہیں مانتا۔ یہ نظام جس کا ذکر مسلم مصنفین (ظاہر ہے کہ قرار واقعی حقارت کے ساتھ) اکثر کرتے ہیں۔ اگرچہ بہت سے نمائندے رکھتا تھا لیکن ان میں سے کسی کو کوئی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ دہریوں کو مادہ پرست، عیش پرست، خدا کا منکر، تناسخ کا قائل کہا جاتا ہے لیکن اُن کی تعلیم تفصیل کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ بہرحال دہریوں کو اس کی ضرورت نہ تھی کہ تمام موجودات کا وجود ایک اصل سے ہونا ثابت کریں جو ذات کے لحاظ سے روحانی۔ غیر مادی اور فعل کے اعتبار سے خلاق ہے اور اسلامی فلسفہ اور علم العقائد میں خفیف حد تک بھی مصالحت ہونے کے لیے اسی چیز کی ضرورت تھی۔ اس کے لئے فلسفۂ فطرت موزوں نہ تھا کیونکہ اسے فطرت کے کثرت آسا اور اکثر متضاد مظاہر سے زیادہ

کے لیکن نوفلاطونی ارسطاطالیسیت جس کے منطقی مافوق
دلچسپی تھی بہ نسبت تمام اشیار کی واحد اصل
الطبیعی غور وفکر کی غرض یہ تھی کہ موجودات کا وجود ایک اعلیٰ ترین ذات سے ثابت کیا جائے یا تمام اشیار کا
ایک برترین جوہر فعال سے پیدا ہونا دکھایا جائے اس مقصد کے لئے بہتر تھی۔
تاہم قبل اس کے کہ ہم اس اندازِ خیال کی طرف جو نویں ہی صدی سے نمودار ہونا شروع ہو گیا تھا
رُخ کریں ہمیں ایک اور کوشش کا ذکر کرنا ہے جو علم العقائد کو فلسفہ فطرت کے ساتھ سمو کر فلسفۂ مذہب بنانے
کے لیے کی گئی۔

۲۔ بصرہ کے اخوان الصفا

سلطنت کے اندر ایک اور سلطنت بنایا کرتا تھا سیاسی پارٹیوں کو اپنے
مشرق میں جہاں ہر مذہب
اراکین پیدا کرنے کے لیے ایک مذہبی فرقہ کی صورت اختیار کرنی پڑتی تھی۔ اصولاً تو اسلام انسانوں میں کسی قسم
کے امتیاز۔ کسی طرح کی ذات پات یا مراتب کو تسلیم نہیں کرتا تھا لیکن دولت اور تعلیم کا سبب کہیں ایک
ہی اثر ہوتا ہے چنانچہ ان کے اثر سے ایمان کے مدارج اور علم کے مراتب مقرر ہوتے گئے جن کے لحاظ سے
جماعت یا پارٹی کی تقسیم ہوتی تھی چنانچہ مخفی جماعتیں قائم ہوئیں جن کے مختلف مدارج ہوتے تھے سب
سے اعلیٰ مرتبہ کی جماعت کی ایک پوشیدہ تعلیم تھی جس کا سب بڑا حصہ فیثاغورثی فلسفۂ فطرت سے
ماخوذ تھا۔ یہ لوگ اپنے مقصد یعنی سیاسی قوت کے حاصل کرنے کے لیے ہر وسیلہ کو جائز سمجھتے تھے۔ محرم راز
لوگوں کے سامنے قرآن کی تفسیر مثالی حیثیت سے کی جاتی تھی۔ اگرچہ یہ مخفی دانش ان لوگوں کی طرف
منسوب کی جاتی تھی جن کے نام انجیل یا قرآن میں موجود ہیں لیکن اصل میں اس کے پردہ میں ثنوی فلسفی نے
فلسفہ کا کایا پلٹ کر کے اسے سیاسی اساطیر بنا دیا گیا۔ وہ علوی ارواح جو حکما کے نزدیک ثوابت و سیار
میں موجود تھیں اُن کا مجسمہ سیاست حاضرہ میں انسانی ذاتیں بن گئیں جن کا مذہبی فرض یہ قرار دیا گیا کہ وہ
ایک ارضی سلطنت کے قیام میں مدد دیں جس کی بنا عدل پر ہو۔ اُن جماعتوں کا جن کے یہ مقاصد تھے

ہماری صدی کی اُن انجمنوں سے مقابلہ ہو سکتا ہے جو محدود ذہنی آزادی رکھنے والے ملکوں میں قائم ہوا کرتی تھیں اور جن کا نام تم سان ہمو کا مشرب تھا۔

ایسی ایک تحریک کا بانی نویں صدی کے نصف آخر میں قرامطہ فرقہ کا سردار عبداللہ ابن میمون تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب معالج چشم تھا جس نے فلسفیان فطرت کے حلقۂ درس میں تعلیم پائی تھی اُسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتہ میں مربوط کر کے سلطنت عباسیہ کے انہدام کی کوشش کرے۔ کوئی اُسے شعبدہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زاہد یا فلسفی۔ کہا جاتا تھا کہ اُس کا رنگ سپید اس لئے ہے کہ اُس کا مذہب اُس خالص نور کا عقیدہ ہے جس تک روحوں کو ارضی تناسخ کے بعد معراج ملکی جسم کو ذلیل اور مادی چیزوں کو حقیر سمجھنے اور اہل جماعت میں املاک کے مشترک ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اسی طرح اس بات کی تلقین ہوتی تھی کہ ہر ممبر دل و جان سے جماعت کا موید رہے اور اپنے سے برتر ممبروں کی اطاعت کرے (کیونکہ جماعت میں مختلف مدارج تھے۔ خدا۔ عقل۔ نفس۔ مکان اور زبان کے سلسلۂ مراتب کے لحاظ سے تاریخ عالم میں اور جماعت کے نظام میں تنزیل وحی کے مختلف درجے سمجھے جاتے تھے)۔

قرامطہ فرقہ کی جد وجہد کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے۔ ہمیں دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ میں ایک چھوٹی سی جماعت ملتی ہے جس میں چار مدارج تھے۔ معلوم نہیں اس برادری کو اپنی نصب العین تقسیم کو عملی طور پر جاری کرنے میں کہاں تک کامیابی ہوئی۔ ابتدائی درجہ پندرہ سے تیس سال تک کی نوجوانوں کا تھا جن کی تہذیب نفس قانون فطرت کے مطابق کی جاتی تھی بحیثیت شاگردوں کے اُن پر اپنے استادوں کی پوری اطاعت واجب تھی۔ دوسرے درجہ میں تیس سے چالیس سال تک کے لوگوں کو دنیا داری کی تعلیم دیجاتی تھی اور انھیں اشیاء کا مجازی علم حاصل ہوتا تھا۔ تیسرے درجہ (۴۰ سال سے ۵۰ سال تک کی عمر) میں عالم کے الٰہی قانون سے کماحقہٗ واقفیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ پیمبروں کا مرتبہ تھا آخر کار سب سے اعلیٰ درجہ میں جبکہ انسان کی عمر پچاس سے تجاوز کر جاتی تھی تو اُسے فرشتوں کی طرح اشیاء کی اصل حقیقت کا عرفان حاصل ہوتا تھا۔ کہا جاتا تھا کہ اُس وقت انسان فطرت، درس اور شرع سے بالا

ہوتا ہے۔

اِن برادریوں کی بدولت اُس زمانہ کے علوم کی درجہ بدرجہ ترقی کرنے والی قاموس ہم تک پہنچی ہے یہ اکیاون (ابتدا میں شاید بچاس) مضامین پر مشتمل ہے جو مطلب کے لحاظ سے مختلف اور مختلف لوگوں کی تصنیف ہیں چنانچہ مؤلفوں یا مدیروں کو سب میں اتحاد اور تطابق پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن پھر بھی عام طور پر اِس مُعلّم میں انتخابی غناسطت کا رنگ پایا جاتا ہے جو فلسفۂ فطرت پر مبنی ہے اور سیاسی بنیاد رکھتا ہے۔ اُس کی عبارت ریاضی کے مباحث سے جنہیں ہندسوں اور حرفوں کی طلسم بندی کی گئی ہے شروع ہوتی ہے۔ اور منطق و طبیعات سے گذرتی ہوئی (مگر چیز کو روح اور اُس کے قوٰی پر محوّل کرتے ہوئے) آخر میں صوفیانہ ساحرانہ انداز سے عرفان الٰہی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ اِس میں اول سے آخر تک ایک مظلوم فرقہ کی فریاد کا رنگ ہے اور سیاسی پہلو صاف نمایاں ہے۔ ہمیں اب بھی تھوڑا بہت اندازہ ہوسکتا ہے اُن مصائب اور مظالم کا جن کا نشانہ مُعلّم نگار یا اُن کے پیشرو تھے۔ اُن امیدوں کا جو یہ لوگ رکھتے تھے اور اُس صبر کا جس کی یہ تلقین کرتے تھے۔ وہ اِس روحانی فلسفہ سے تسکین اور نجات کے طالب تھے۔ یہ ان کا مذہب تھا۔ برادری والوں کو مرتے دم تک وفادار رہنے کی تاکید تھی کیونکہ دوسروں کی بھلائی کے لئے جان دینا ہی سچا جہاد ہے۔ اِس زندگی کے مقدس سفر میں (جسے وہ حج سے تشبیہ دیتے تھے) ہر شخص کو مع اپنے پورے توشہ کے دوسرے کی مدد کرنا چاہیئے۔ امیروں کو اپنے مادّی اموال اور دانشمندوں کو اپنی روحانی دولت میں سے دوسروں کو حصہ دینا چاہیئے۔ پھر بھی علم، جس حیثیت سے کہ وہ قاموس میں موجود ہے، زیادہ تر اعلیٰ درجہ کے محرم راز لوگوں کے لئے مخصوص کر دیا گیا تھا۔

لیکن جہاں تک پتہ چلتا ہے بصرہ کے اخوان الصفا اور اِن کی بغداد والی شاخ کے ممبر اپنی زندگی امن و امان کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ اِس برادری والوں کو قرامطہ سے غالبًا وہی نسبت تھی جو امن پسند امان حامیانِ بتپسمہ کو شاہ بیت المقدس کے مخالفانِ بتپسمہ سے تھی۔

متاخرین میں سے اخوان الصفا کے اراکین اور معالم کے مؤلفین کی حیثیت سے ہیر جسب ذیل

لوگوں کا نام ملتا ہے۔ ابوسلیمان محمد ابن معشر البیستی جو المقدسی بھی کہلاتا ہے، ابوالحسن علی ابن ہارون الزنجانی، محمد ابن احمد النہرجوری العوفی اور زید ابن رفاعہ۔ ان لوگوں کی جد وجہد کے زمانہ میں اپنی دنیوی طاقت شیعہ خاندان آلِ بویہ کی طرف منتقل کر چکی تھی (۹۴۵ء)۔ غالبًا اس واقعہ سے مسلک کی اشاعت میں آسانی ہوئی کیونکہ اس میں شیعوں اور معتزلہ کے تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو ملا کر ایک عام پسند نظام بنایا گیا تھا۔

اخوان الصفا خود اپنی زبان سے انتخابیت کا اعتراف کرتے ہیں وہ تمام اقوام و مذاہب کی دانش جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور عیسیٰ، علی اور محمدؐ ان کے پیمبر ہیں۔ سقراط، مسیح اور ان کے حواریں اور پیروان علی کا احترام اس حیثیت سے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے عقلیت کے عقیدہ کی حمایت میں شہید ہوئے۔ وہ کہتے تھے کہ شرع اپنے لفظی احکام کے اعتبار سے عوام کے لئے اچھی چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کمزور اور مریض روحوں کے لئے: لیکن قوی نفوس کے لئے فلسفیانہ خیالات ہیں جسم موت کا منتظر ہے۔ موت کے معنی ہیں خالص روحانی زندگی کے لئے دوبارہ جی اٹھنا۔ یہ اُن لوگوں کے لئے ہے جو اپنی زندگی میں فلسفیانہ خیالات کی بدولت بے فکری کی نیند اور خواب غفلت سے بیدار ہو جاتے ہیں۔ بے حد تکرار کے ساتھ عہد متاخرہ کی یونانی، یہودی، عیسائی اور ایرانی یا ہندوستانی اصل کی قصہ کہانی سے ان مطالب کو اور بھی زوردار بنایا گیا ہے۔ تمام فانی چیزیں محض مثالی وجود رکھتی ہیں۔ اذعانی مذہب اور عقلانہ خیالات کی شکستہ عمارتوں کی بنیاد پر ایک روحانی فلسفہ کی عمارت کھڑی کر دی گئی ہے جو بنی نوع انسان کے تمام علم و کمال کا یہاں تک کہ وہ اخوان الصفا کے دائرۂ نظر میں ہے، احصار کرتی ہے۔ ان کے فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک انسان کے لئے ممکن ہے اُس کی روح خدا کی مماثل ہو جائے۔

دوران تحریر میں، ایسے وجوہ سے جن کا سمجھنا دشوار نہیں، اخوان الصفا کے خیالات کا منفیانہ پہلو کسی قدر چھپا ہوا ہے لیکن انسانی سوسائٹی اور اذعانی مذہب کی تنقید سب سے زیادہ بے رحمی سے انہوں نے کتاب الانسان والحیوان میں کی ہے، جہاں وہ جانوروں کی آڑ میں وہ باتیں کہہ جاتے

ہیں جنکے کہنے میں انسانوں کو پس وپیش ہوتا ہے ۔ان لوگوں کی انتخابی سیرت اور بتقاعدہ تقسیم ابواب کے
سبب سے ان کے فلسفہ کا بیان یک آہنگی کے ساتھ مشکل ہے تاہم ذیل میں ہم سب سے اہم باتوں کو ایک
سلسلہ میں لاتے ہیں (اگرچہ اس میں کہیں کہیں ربط کا رشتہ کسیقدر ڈھیلا ہے)۔

بہ قول معلم نگاروں کے انسان کی جد وجہد کی دو قسمیں ہیں علوم اور فنون ۔علم کہتے ہیں موضوع
خیال کی "صورت" کو جو عالم کی روح (عقل) میں موجود ہوتی ہے یعنی مادہ کے حقیقی عنصر کا عظمت لطافت
اور روحانیت میں برتر وجود بخلاف اس کے فن نام ہے "صورت" کے صناع کے دل سے نکل کر
مادہ میں ظہور پذیر ہونے کا ۔علم طالب کے دل میں بالقوۃ موجود ہوتا ہے لیکن اس کے فعل میں آنے
کے لئے ایسے استاد کی معلمی درکار ہے جس کے ذہن میں علم حقیقت کی حیثیت سے موجود ہو ۔یہاں یہ سوال
پیدا ہوتا ہے کہ استاد اول کو علم کہاں سے ملا ۔اخوان الصفا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ کے قول کے
مطابق تو انسان نے غور وفکر سے حاصل کیا ہے اور علماء دین کہتے ہیں کہ وحی کے ذریعہ سے اترا ہے
لیکن ہمارے نزدیک علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے یا وسیلے ہیں چونکہ نفس طبعاً جسم اور عقلی دنیا کے
درمیان واقع ہے اس لئے قدرتی طور پر علم کے تین منبع ہیں نفیس ان چیزوں کا علم حواس کے ماتحت
ہیں حواس کے ذریعہ ان کا جو اس سے مافوق ہیں منطقی استنباط سے اور خود اپنا عقلی ملاحظہ یا بلا واسطہ
مشاہدہ سے حاصل کرتا ہے ۔خود اپنی ذات کا علم سب سے زیادہ یقینی اور قابل ترجیح ہے ۔جب علم انسانی
اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو اسے اپنے نہایت محدود ہونے کا احساس ہوتا ہے ۔اس لئے
قدم وحدوث عالم کے مسائل پر ایک دم سے غور کرنا نہیں شروع کر دینا چاہئے بلکہ پہلے سادہ تر مسائل
کے حل کرنے کی مشق کرنا چاہیئے ۔صرف ترک دنیا اور عمل نیک کے ذریعے نفس بتدریج اعلیٰ ترین ذات
کی معرفت حاصل کرتا ہے ۔علوم دنیا میں سے علم اللسان، شاعری، تاریخ اور علم دین وعلم العقائد کی
تعلیم کے بعد فلسفیانہ تعلیم کی ابتدا ریاضی سے ہونا چاہیئے ۔یہ علوم زیادہ تر نوفیثا غورثی ہندی انداز میں
بیان کئے گئے ہیں ۔اخوان الصفا کو اس موقع پر اس بات سے بڑی مدد ملی کہ عربی حروف تہجی کی تعداد
۷ × ۴ = ۲۸ ہے بجائے واقعات سے بحث کرنے کے تمام علوم میں اول سے آخر تک لفظی قیاسا

اور عددی تناسب کا خیالی طلسم بنایا گیا ہے۔ علم حساب اعداد کی تحقیق بہ حیثیت اعداد نہیں کرتا بلکہ ان کی تاسیس سے بحث کرتا ہے بجائے اس کے کہ مظاہر کے شمار کا ذریعہ عدد کو بنایا جائے اشیاء کی تعبیر نظام اعداد سے کی جاتی ہے۔ نظریہ اعداد حکمت الٰہی ہے جو اشیاء سے مافوق ہے کیونکہ اشیاء اعداد کی نقل میں بنائی گئی ہیں۔ تمام چیزیں جو وجود رکھتی ہیں یا خیال کی جا سکتی ہیں ان سب کی اصل مطلق ایک کا عدد ہے اس لئے علم الاعداد سارے فلسفہ کی ابتدا میں وسط میں اور آخر میں ہے جامیٹری اور اُس کے مشاہدہ میں آنے والی اشکال اس کام میں آتی ہیں کہ مبتدیوں کے لئے سمجھنے میں آسانی پیدا کریں لیکن اصلی اور سچا علم حساب ہے تاہم جامیٹری کی تقسیم بھی دو حصوں میں ہوتی ہے محسوس جامیٹری جس کے موضوع خطوط سطحات اور اجسام ہیں اور خالص یا معقول جامیٹری جس میں اشیاء کے حجم یا خواص طول، عرض اور عمق کی بحث ہوتی ہے۔ مقصد جامیٹری اور حساب دونوں کا یہ ہے کہ روح کو محسوسات سے ہٹا کر معقولات کی طرف متوجہ کیا جائے۔

اُس کے بعد وہ ہمیں ستاروں کا مشاہدہ کراتے ہیں۔ علم نجوم میں قاموس نگار ہمارے سامنے انتہا سے زیادہ عجیب و غریب ایک حد تک متضاد تعلیم پیش کرتے ہیں اور ان سے اس کے سوا اور کچھ توقع بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ اول سے آخر تک یہ یقین موجود ہے کہ ستارے نہ صرف ہونے والے واقعات بتا دیتے ہیں بلکہ دنیا کے تمام واقعات پر ان کا بلا واسطہ اثر بھی پڑتا ہے۔ مشتری، زہرہ اور شمس کا اثر سعد ہے بخلاف اس کے زحل، مریخ اور قمر کا نحس ہے۔ عطارد کے خواص میں سعادت اور نحوست مخلوط ہیں۔ عطارد علوم کا مالک ہے۔ ہمارا علم اسی کی بدولت ہے اور نیک و بد دونوں کا جامع ہے۔ ہر اور سیارہ بھی اسی طرح اپنی تاثیر کا دائرہ رکھتا ہے اور اگر انسان قبل از وقت نہ مر جائے تو یکے بعد دیگرے اپنی زندگی میں تمام اجرام سماوی کے اثرات محسوس کرتا ہے۔ قمر اُس کے جسم کے نشو و نما کا کفیل ہے عطارد اُس کے ذہن کی تربیت کرتا ہے۔ اس کے بعد اُس پر زہرہ کی حکومت ہوتی ہے شمس اُسے مال بچے دولت یا حکومت دیتا ہے۔ مریخ جرأت اور ہمت۔ پھر وہ مشتری کے سایہ میں مذہبی ریاضت کے ذریعے سفر آخرت کی تیاری کرتا ہے اور زحل کی تاثیر سے اُسے دائمی سکون حاصل ہوتا ہے لیکن بہت

سے یہ لوگ کافی عرصہ تک زندہ نہیں رہتے یا اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنے قدرتی نشو و نما کا ایک سلسلہ میں بلا خلل نشو و نما ہونے دیں۔ اس لئے خدا نے اپنے فضل سے ان پیغمبروں کو نازل کیا ہے جن کی تعلیم پر عمل کرکے انسان باوجود ناموافق حالات کے اپنے نفس کی تکمیل کرسکتا ہے۔

معلم نگاروں کے نزدیک منطق ریاضی سے ملتا جلتا علم ہے یعنی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول کی طرف لیجاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعات اور مافوق الطبیعات کے درمیان میں اپنا عمل رکھتی ہے۔ طبیعات کا موضوع اجسام ہیں منطق کا نفس ارواح۔ منطق میں ارواح کے تصورات اور اجسام کے ادراکات، جو ہمارے نفس میں ہوتے ہیں، دونوں کی بحث ہوتی ہے۔ تاہم منطق کا درجہ اہمیت اور جامعیت کے لحاظ سے ریاضی کے بعد ہے کیونکہ ریاضی "ہمہ داں" تک پہنچنے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی عین ذات ہے بخلاف اس کے منطق جو عقلی تصورات پر مبنی ہے جسم اور عقل کے درمیان محض ایک واسطہ ہے اشیاء کا تعین اعداد کے لحاظ سے ہوتا ہے لیکن ہمارے ادراکات اور تصورات کا اشیاء کے لحاظ سے۔

اخوان الصفا کے منطقی خیالات فرفوریوس کے دیباچہ اور ارسطو کے قاطیغوریاس۔ باری ارمینیاس اور انالوطیقا سے تعلق رکھتے ہیں نئی باتیں ان میں کوئی نہیں ہے یا ہیں بھی تو بہت کم۔

فرفوریوس کے پانچ الفاظ میں ایک چھٹے لفظ فرد کا اضافہ غالباً تناسب کے لحاظ سے کر دیا گیا ہے ان میں سے تین جنس، نوع اور فرد خارجی کہلاتے ہیں اور بقیہ تین فصل تخصیص اور عرض تصوری تعینات کے نام سے موسوم ہیں۔ الواب جنس کے تصورات ہیں جن میں سے پہلی جوہر اور باقی نو اعراض کو ظاہر کرتی ہیں۔ علاوہ اس کے تصورات کا پورا نظام انہیں انواع میں تقسیم کرکے تیار کیا گیا ہے۔ علاوہ تقسیم کے تین اور منطقی منہاج ہیں تحلیل، تعریف اور استنباط۔ تحلیل مبتدیوں کا منہاج ہے کیونکہ اس سے منفرد اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ باریک منہاج جس سے کہ ہم معقولات پر دسترس پاسکتے ہیں تعریف ہے۔ اس پر انواع اور تیسرے منہاج استنباط پر اجناس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

اشیاء کے وجود کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن حقیقت اشیاء کا غور و فکر کے ذریعہ سے۔ حواس سے ہم جو کچھ علم حاصل کرتے ہیں وہ حروف تہجی کی طرح بہت کم ہیں۔ اس سے اہم تر عقلی علم

ہے جسے الفاظ سے تشبیہہ دی جاسکتی ہے لیکن اہم ترین اُن اصولوں سے مستنبط کئے ہوئے تصدیقات ہیں جنھیں ذہن انسانی خود حاصل کرتا ہے یا دوسری جگہ سے لیکر اپنا بنا لیتا ہے نہ کہ وہ علم جو اُسے فطرت سے یا وحی الہٰی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تمام عالم کا وجود خدا کی ذات سے، جو اعلیٰ ترین وجود ہے جو تمام اختلافات اور ہر طرح کی تقابل سے یہاں تک کہ جسم اور روح کے تقابل سے بھی بالاتر ہے، بذریعہ صدور کے قرار دیا جاتا ہے۔ اگر بیچ میں کہیں آفرینش کا ذکر آگیا ہے تو اُسے محض مذہبی اصطلاحات کی رعایت سمجھنا چاہئے۔ ہستیوں کی ترتیب اس طرح کی جاتی ہے (۱) عقل فعال (۲) عقل منفعل یا روح مطلق (۳) مادہ اول (۴) طبیعت فعال، روح مطلق کی ایک قوت (۵) جسم مطلق جسے مادہ ثانی بھی کہتے ہیں (۶) کرات سماوی کا عالم (۷) تحت قمری دنیا کے عناصر (۸) اِن عناصر سے مرکب معدنیات، نباتات اور حیوانات۔ یہ آٹھ ہستیاں خدائے واحد مطلق کو، جو ہر چیز میں اور ہر چیز کے ساتھ ہے، ملاکر اعداد اصلی کے مساوی نو اصلی ہستیوں کا شمار پورا کرتی ہیں۔

عقل۔ روح۔ مادۂ اولیٰ بسیط ہیں لیکن جسم سے مرکب ہستیوں کی سرحد شروع ہو جاتی ہے۔ یہاں ہر چیز یا تو ہیولیٰ ہے یا صورت۔ جوہر ہے یا عرض۔ اول جوہر ہیولیٰ اور صورت ہیں اوّل اعراض یا خواص مکان، حرکت اور زمانہ ہے جنھیں اخوان الصّفا کے اصول کی بنا پر صدا اور نور کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مادہ واحد ہے۔ کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتا ہے جوہر کو تعبیری مادّی اور عرض کو مصوّرہ یا عقلی صورت بھی کہتے ہیں۔ قاموس اپنا منشاء وضاحت کے ساتھ نہیں ظاہر کرتی۔ البتہ یہ ہے کہ یہ جوہریت "خاص" سے زیادہ "عام" میں تلاش کرتی ہے اور ہیولیٰ پر صورت کو ترجیح دیتی ہے۔ جوہری صورت مادہ میں مقید ہونے سے اسطرح جھجکتی ہے جیسے کوئی پیکر خالی۔ صور مادّے کے ادنیٰ عالم میں آقاؤں کی طرح جدھر جی چاہے گھومتے ہیں۔ ہیولیٰ اور صورت میں کسی اندرونی علاقہ کا نشان تک نہیں ملتا نہ صرف خیال میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں۔

اِس سے اخوان الصفا کی تاریخ فطرت کا بھی ایک خاکہ کھنچ جاتا ہے۔ لوگوں نے انھیں دسویں صدی کے پیروان ڈارون کہا ہے۔ اِس سے بڑھکر غلط کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ قاموس نگاروں کے نزدیک فطرت کے مختلف طبقات ہیں۔ ایک اوپر کی طرف چڑھنے والا مربوط سلسلہ موجود ہے لیکن اِس علاقہ کا تعین جسم کی ساخت کے اعتبار سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ اندرونی صورت یا جوہر روح کے اعتبار سے۔ صورت پُر اسرار طریقہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف اور اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اِس میں یہ تبدیلیاں نہ اندرونی قوانین کے مطابق ہوتی ہیں اور نہ خارجی انتشار سے مطابقت کے لحاظ سے بلکہ ستاروں کی تاثیر سے اور کم سے کم انسانوں کے یہاں نظری اور عملی جدوجہد کی بنا پر آج کل کی اصطلاح میں ارتقاء کی تاریخ بیان کرنا اخوان الصفا کے ارادے سے بہت بعید تھا مثلاً وہ صاف الفاظ میں اِس پر زور دیتے ہیں کہ بہ نسبت بندر کے گھوڑا اور ہاتھی انسان سے زیادہ مشابہ ہیں حالانکہ حیوانی ساخت بندر ہی کی انسان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ اِن کے نظام میں جسم محض ایک ضمنی چیز ہے۔ جسم کی موت کے معنی ہیں روح کی ولادت۔ صرف روح فعال ہستی ہے جو اپنے لئے جسم پیدا کرتی ہے۔

اِس طرح سے اخوان الصفا کا فلسفۂ فطرت نفسیات سے جا ملتا ہے۔ یہاں ہم صرف روح انسانی (نفس) کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ "ہمہ" کا مرکز ہے جس طرح عالم انسان اکبر ہے، اُسی طرح انسان عالم اصغر ہے۔

انسانی نفس کا صدور روح عالم سے ہوا ہے اور تمام افراد کی روحیں ملکر ایک جوہر بناتی ہیں جسے انسان مطلق یا روح انسانیت کہہ سکتے ہیں لیکن ہر ایک روح مادّے میں پوشیدہ ہے اور بتدریج غیر مادی بنتی ہے۔ اس کام کے لئے اِس میں بہت سی طاقتیں اور قویٰ موجود ہیں۔ اِن میں سے نظری قویٰ سب سے برتر ہیں کیونکہ علم ہی روح کی جان ہے۔

بچہ کا نفس ابتدا میں مثل ایک سادہ ورق کے ہوتا ہے جو ادراک۔ حواس خمسہ اُسے پہنچاتے ہیں اُس کا تصوّر دماغ کے سامنے کے حصہ میں کیا جاتا ہے۔ بیچ کے حصہ میں اُس پر حکم لگایا جاتا ہے اور پیچھے

کے حصہ میں وہ محفوظ کر لیا جاتا ہے۔ اُس کے بعد قوتِ ناطقہ اور فنِ تحریر کے ذریعہ سے، جنھیں ملا کر باطنی حواس کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے وہ مضمون جسکا تصور کیا گیا تھا حقیقت کا لباس پہنتا ہے۔

حواس ظاہری میں سے سامعہ باصرہ پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ مؤخر الذکر جو موجود لمحہ کا غلام ہے صرف اُسی چیز سے تعلق رکھتا ہے جو حواس کے سامنے موجود ہے بخلاف اس کے سامعہ گذری ہوئی چیز کا بھی حامل ہے۔ اور کرات سماوی کی ہم آہنگی کا حس رکھتا ہے۔ سامعہ اور باصرہ ملکر حواس عقلی بناتے ہیں جن کی جدوجہد زمانہ کی قید سے آزاد ہے۔

درآنحالیکہ حواس ظاہری انسان اور حیوان میں مشترک ہیں۔ قوت فیصلہ نطق اور عمل میں مخصوص انسانی عقل کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ نیک و بد میں امتیاز کرتی ہے اور اسی کے احکام کے مطابق قوت ارادی فیصلہ کرتی ہے لیکن نطق روح کی علمی زندگی کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کوئی مطلب جس کا اظہار کسی زبان کے کسی لفظ سے نہیں ہو سکتا وہ سرے سے موضوع خیال ہی نہیں ہو سکتا۔ لفظ خیال کا جسم ہے اور بے اس کے خیال کا وجود ناممکن ہے۔

لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ معنی اور لفظ کا یہ تعلق اخوان الصفا کے اور خیالات سے کیسے مطابق ہو سکتا ہے۔ اپنے اعلیٰ درجہ پر پہنچکر اخوان الصّفا کی تعلیم فلسفۂ مذہب بنجاتی ہے۔ اُن کا مقصد علم اور زندگی فلسفہ اور عقیدہ میں مطابقت دکھانا ہے۔ اس معاملہ میں انسانوں میں بہت اختلاف ہے معمولی آدمیوں کو ظاہری نماز کی ضرورت ہے لیکن جسطرح معمولی انسانوں کی روح حیوانات اور نباتات کی روح سے افضل ہے اُسی طرح فلسفی اور پیمبر کی روح اُن کی روح سے افضل ہے۔ خالص فرشتوں کی روح بھی اسی زمرہ میں ہے۔ اعلیٰ مدارج پر پہنچکر روح عوام الناس کے ادنیٰ مذہب سے اور اُن کے محسوس تصوّرات اور رسم و رواج سے بھی بالا ہو جاتی ہے۔

اخوان الصّفا مذہب عیسوی اور زردشتی کو زیادہ مکمل وحی سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ محمدؐ ایک صحرانشین جاہل قوم پر نازل کئے گئے تھے جس کے ذہن میں نہ تو دنیا کے حسن و جمال کا اور نہ آخرت کی روحانی سیرت کا صحیح تصور تھا۔ قرآن کے حد درجہ محسوس اصطلاحات کی، جو اُس قوم کی سمجھ کے

اندازے سے اختیار کئے گئے تھے، اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو روحانی تاویل کرنا چاہئے۔

لیکن اور قوموں کے مذاہب میں بھی خالص حقیقت نہیں ہے۔ ان سب سے بالا ایک عقلی عقیدہ ہے جسکو اخوان الصفا مافوق الطبیعی پہلو سے ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں وہ خدا اور اُس کی اولین مخلوق عقل فعال کے درمیان بحیثیت برزخ کے ایک قانون کائنات، ناموس الٰہی کو رکھتے ہیں۔ یہ ایک رحیم خالق کا فیض عام ہے جسے کسی کی بدی منظور نہیں ہے۔ قہار خدا۔ دوزخ کے عذاب وغیرہ ایسے عقائد کو اخوان الصفا خلاف عقل قرار دیتے ہیں۔ اِن عقائد سے روح کو تکلیف ہوتی ہے۔ جاہل گنہگار روح کے لئے اسی زندگی میں اُس کا جسم دوزخ ہے برخلاف اس کے بازخاست کے معنی میں جسم اور روح کی مفارقت اور قیامت کی عظیم بازخاست روح مطلق سے جدا ہو کر خدا کی طرف رجوع کا نام ہے۔ تمام مذاہب کا مقصد خدا تک پہنچنا ہے۔

اخوان الصفا کا علم الاخلاق راہبانہ روحانی رنگ رکھتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی وہ انتخابی بن جاتا ہے۔ اُس کی رُو سے انسان کے افعال نیک اُس وقت کہلاتے ہیں جب وہ اپنی طبیعت اصلی کی پیروی کرتا ہے۔ قابل تحسین روح کا آزاد عمل ہے۔ پسندیدہ وہ کام ہے جو غور و فکر کے بعد کیا جائے اور مستحق جزا یعنی کرات سماوی کے عالم میں پہنچا دینے والی ناموس الٰہی کی پابندی ہے۔ اس کے لئے عالم بالا پر پہنچنے کی آرزو ضروری ہے اس لئے سب سے افضل نیکی محبت ہے جو محبوبِ اول یعنی خدا سے وصل کی طالب ہے اور موجودہ زندگی میں مذہبی رواداری اور تمام مخلوقات کی حفاظت میں مصروف رہتی ہے۔ اس کی بدولت دنیا میں اطمینان خاطر۔ آزادی قلب اور صلح کُل نصیب ہوتی ہے اور آخرت میں دائمی نور تک معراج۔

اِن سب باتوں کے بعد ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہئے کہ جسم کا ذکر اس قدر برائی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ہماری اصلی حقیقت کا نام ہے روح۔ ہماری زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ سقراط کی طرح محبت کی اسپرٹ اور حضرت مسیح کی طرح محبت کے قانون کو اپنا دستور العمل بنالیں۔ تاہم جسم کی حفاظت اور خبرگیری بھی کرنا چاہئے تاکہ روح کو کامل نشو و نما کی فرصت ملے۔ اس معاملہ میں اخوان الصفا

انسانی تعلیم و تربیت کا ایک نصب العین قائم کرتے ہیں جس کے خط و خال مختلف قوموں کی زندگی سے ماخوذ ہیں یعنی مکمل اخلاقی حیثیت سے انسان کو نسلاً مشرقی ایرانی، عقائد میں عرب (مسلمان)، تعلیم میں عراقی (بابلی)، تجربہ میں عبرانی، زہد میں عبرانی علوم میں یونانی، کشف اسرار میں سندی لیکن اپنی ساری زندگی میں صوفی ہونا چاہیئے۔

اس طرح سے علم اور عقیدہ میں جو مصالحت کرنے کی کوشش کی گئی تھی اُس سے کسی فریق کی بھی تسلی نہ ہوئی۔ اخوان الصفا کی تفسیر قرآن کو مذہبی متکلمین اسی حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے جس سے ہمارے زمانہ کے علماء دین کاؤنٹ طالسطائے کی تاویلات انجیل کو دیکھتے ہیں اور جن لوگوں کو ارسطو کی تعلیم سے زیادہ خالص بہرہ ملا تھا وہ قاموس کے فیثاغورثی۔ فلاطونی انداز کی نسبت وہی خیال رکھتے تھے جو آج کل کا کوئی فلسفہ کا پروفیسر حاضرات پر اور علوم مخفی کے متعلق رکھتا ہے لیکن تعلیم یافتہ یا نیم تعلیم یافتہ عوام الناس پر اخوان الصفا کی تصانیف یا کسی اور شکل میں اُن کے خیالات نے گہرا اثر کیا جس کا قوی ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ قاموس کے قلمی نسخے بہت کثیر تعداد میں اور زیادہ تر اب سے تھوڑے دن پہلے کے لکھے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اسلامی دنیا کے اندر اکثر فرقوں میں مثلاً باطنیہ وغیرہ وغیرہ کے بیان نفس الامر میں ہم انہیں تعلیمات کو بار بار دیکھتے ہیں۔ یونان کا فلسفہ مشرق میں زیادہ تر اسی شکل میں چمکا، درآنحالیکہ ارسطو کے درسی فلسفہ کو صرف اپنے مربی فرمانرواؤں کے دربار میں فروغ حاصل ہو سکا۔ جلیل القدر متکلم غزالی نے اخوان الصفا کی حکمت کو آسانی سے عوام کا فلسفہ کہکر ٹال دیا۔ لیکن اُس میں جو اچھی باتیں تھیں اُن کے لینے میں تامل نہیں کیا۔ انہوں نے ان لوگوں کے دائرہ خیال سے اُس سے زیادہ اخذ کیا ہے جتنا کہ وہ اعتراف کرتے ہیں۔ اور لوگوں نے بھی خصوصاً قاموس کی قسم کی کتابیں لکھنے والوں نے اِن مضامین پر تصرف کیا ہے۔ قاموس کا اثر اسلامی مشرقی ممالک میں آج تک باقی ہے۔ اس کتاب کے ۱۱۵۰ء میں بمقام بغداد ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ جلادئے جانے کا کوئی نتیجہ نہیں ہوا۔

بابِ چہارم

مشرق کے نوفلاطونی اور ارسطاطالیسی حکماء

۱۔ کندی

کندی کئی پہلوؤں سے معتزلی متکلمین اور اپنے زمانہ کے نوفیثا غورثی فلاسفۂ فطرت سے علاقہ رکھتا ہے اور ہم اُس کا ذکر رازی سے پہلے اُن لوگوں کے سلسلے میں کرسکتے تھے لیکن راویوں نے بالاتفاق اُس کا ذکر اوّل پیرو ارسطو کی حیثیت سے کیا ہے۔ اُس کے درست ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ (اس حکیم کی معدودے چند نامکمل تصنیفات کی بنا پر جو ہم تک پہنچی ہیں) آگے چلکر کیا جائے گا۔

ابو یعقوب ابن اسحٰق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے سبب سے ہم عصروں سے جو غیر عرب تھے امتیاز کے لئے حکیم عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا سلسلۂ نسب قدیم شاہان کندہ سے ملاتا تھا۔ اُسے اِس کا حق تھا یا نہیں اِس بحث کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ بہرحال جنوبی عرب کا قبیلۂ بنی کندہ تمدن ظاہری میں بقیہ قبائل پر سبقت لیگیا تھا۔ اکثر بنی کندہ نے ابتدا ہی میں عراق (بابل) میں بستی بسالی تھی۔ ہمارا فلسفی اسی صوبہ کے شہر کوفہ میں جہاں اُس کا باپ عامل تھا پیدا ہوا۔ تعلیم اُس نے غالباً کچھ دن بصرہ میں اُس کے بعد بغداد میں یعنی اُس زمانہ کے بڑے علمی مرکزوں میں پائی۔ یہاں کی تعلیم کے اثر سے وہ ایرانی تمدن اور یونانی حکمت کی قدر بہ نسبت اسلامی عقائد کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ یہاں تک کہتا تھا (غالباً دوسروں کے حوالے سے) کہ جنوبی عرب کے قبائل کا مورث اعلیٰ قحطان یونان کا بھائی تھا جسکی نسل سے اہل یونان تھے۔ اس طرح کی باتیں بغداد میں خلفائے عباسیہ کے دربار میں

کہی جاسکتی تھیں جہاں نسل و قوم کا امتیاز نہیں تھا اور قدیم یونانیوں کی ستائش کی جاتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ کندی دربار میں کتنے دن اور کس عہدے پر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرنے پر مامور تھا اور دوسروں کے کئے ہوئے ترجمہ میں اصلاح دیا کرتا تھا۔ منجملہ اور کتابوں کے اُس نے ارسطو کی مفروضہ دینیات میں اصلاح دی تھی۔ قیاس ہے کہ اُس کی نگرانی میں اُس کے بہت سے شاگرد اور ماتحت جن کے نام ہم تک پہنچے ہیں، اِس کام میں مشغول تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس کے علاوہ دربار میں نجومی، طبیب یا منتظم مالیات کی خدمت اُس کے سپرد ہو۔ آگے چلکر جب متوکل کے زمانہ میں کٹّر خیال کا از سرِ نو دور دورہ ہوا تو وہ دربار سے خارج کر دیا گیا اور اُس کا کتبخانہ ایک عرصہ کے لئے ضبط کر لیا گیا۔ اُس کی سیرت کے متعلق روایت ہے کہ وہ طامع بہت تھا لیکن یہ حریص عارضہ تو کہا جاتا ہے کہ اکثر طباع اور کتاب دوست لوگوں میں تھا۔ کندی کی سال ولادت کی طرح اُس کے سال وفات کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی وفات اُس حالت میں ہوئی جب وہ دربار شاہی سے معتوب تھا یا کسی ادنیٰ عہدہ پر مقرر تھا۔ یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مسعودی جو اُس کی بجید قدر کرتا تھا اِس معاملہ میں خاموشی اختیار کرتا ہے۔ نہایت اغلب ہے کہ وہ، جیسا ایک اُس کی لکھی ہوئی نجوم کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے، ۸۵۸ء کے بعد تک زندہ تھا اُس وقت اہلِ نجوم زمانہ کے دَور کے ختم ہونے کی خبر دیتے تھے اور قرامطہ اِس سے فرمانروا خاندان کی پیشینگوئی کرتے تھے مگر کندی کو سلطنت سے اتنی مروت باقی تھی کہ اُس نے حکومت کی بقا کو جبکا مخالف ستاروں کا قرآن تھا (۴۵۰) چار سو پچاس سال کی وسعت دیدی۔ اُس کے مربّی بادشاہ کو اطمینان حاصل ہو گیا اور تاریخ نے بھی نصف صدی تک اِس حکم کو نبا ہا۔

کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا اُسے اپنے زمانہ کے سارے علم و فضل پر عبور تھا ممکن ہو کہ اُس نے جغرافیہ داں، مورخ، تمدن، اور طبیب کی حیثیت سے نئے مشاہدات کئے ہوں اور اُن سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو لیکن وہ ذہن خلاق ہرگز نہیں رکھتا تھا۔ اُس کے مذہبی خیالات معتزلی رنگ کے ہیں (یعنی اُس نے انسانی قوت عمل کے متعلق بحث کی ہے کہ آیا اُس کا وجود فعل سے

پہلے تھا یا اُس کے ساتھ ہوا۔ وہ صاف الفاظ میں خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیتا ہے۔ اُس
عہد کے نظریہ (جو ہندی یا برہمنی کہلاتا تھا) کے خلاف کہ علم کا تنہا اور کافی ذریعہ علم ہے۔ وہ پیغمبری
کا حامی تھا لیکن اسے عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ بہت سے مذاہب کے نظام سے واقفیت
رکھنے کے سبب سے اُسے اُن کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کی تحریک ہوئی۔ سب میں مشترک
اُس نے اس عقیدہ کو پایا کہ دنیا ایک قدیم یک آہنگ علت سے وجود میں آئی جس کا ادراک تفصیل
کے ساتھ ہمارا علم نہیں کر سکتا، لیکن اہلِ نظر کا فرض ہے کہ اِس علت کو الٰہی چیز مانیں۔ اللہ تعالیٰ نے
انہیں اِس کی ہدایت کی ہے اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لئے راحتِ دائمی کا وعدہ اور کافروں
کے لئے عذابِ الیم کی وعید لیکر آئے ہیں (؟) کندی اور اُس کے معاصرین کا اصلی فلسفہ سب سے پہلے ریاضی
اور فلسفہ فطرت ہے جس میں نوفیثا غورثی اور نو فلاطونی عناصر ایک دوسرے سے خلط مبحث ہو گئے ہیں اس
کے نزدیک کوئی شخص بغیر ریاضی کی تحصیل کے فلسفی نہیں ہو سکتا اُس کی تصانیف میں متدسوں
اور حرفوں کے خیالی طلسم اکثر نظر آتے ہیں چنانچہ اُسے مرکب دواؤں کے اثر کو موسیقی کی طرح ہندسی
تناسب پر مبنی قرار دیا ہے۔ یہاں سارا کھیل چاروں طبیعتوں (گرم۔ سرد۔ خشک اور تر) کے تناسب
کا ہے۔ اگر کوئی دوا اوّل درجہ میں گرم ہے تو اُس میں مساوی درجہ کے مرکب کے مقابلہ میں دوچند
گرمی، اگر دوسرے درجہ میں گرم ہے تو چہار چند ہونا چاہئے وقِس علیٰ ہذا۔ اِس حکم میں بظاہر کندی
نے حواس خمسہ بالخصوص ذائقہ پر بھروسا کیا تھا چنانچہ یہیں اُس کے یہاں تناسب حسیات کا خیال
دھندلا سا ملتا ہے۔ لیکن اُس کا یہ خیال اگر اوّل تخیل بھی ہو تو حس حیثیت سے اُس کے یہاں ہی ریاضی
کے گورکھ دھندے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا باوجود اِس کے کارڈان نے جو عہد نشاتِ ثانیہ کا
ایک فلسفی تھا اُسے اِسی نظریہ کی سبب سے دنیا کے بارہ سب سے بڑے دقیق النظر فلسفیوں میں
شمار کیا ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں کندی کے نزدیک دنیا خدائے تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن آفرینش
کے فعل میں خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے

Law of causality

ادنیٰ چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اُس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اُس سے اوپر ہے۔ دنیا کے سارے واقعات میں علت و معلول کا علاقہ موجود ہے جسکی بدولت ہم کسی علت (مثلاً اجرام فلکی) کے جاننے سے ہونے والے واقعات کی پیشینگوئی کرسکتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایک ذات کا کامل عرفان حاصل کرلیں تو وہ ہمارے لئے ایک آئینہ بن جاتی ہے جس میں ہمیں تمام عالم کا باہمی ربط نظر آتا ہے۔

Explanation of the world

اعلیٰ حقیقت اور فعالی عقل میں ہوتی ہے۔ مادے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے جو وہ چاہتی ہے۔ خدا آسا عقل اور مادی جسم کے درمیان روح ہے۔ اسی نے کرات سماوی کی دنیا کو پیدا کیا ہے۔ روح انسانی (نفس) اس روح کا صدور ہے۔ اپنی طبیعت کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں روح انسانی جسم کی پابند ہے لیکن اپنی عقلی حقیقت میں اُس سے آزاد ہے۔ اُس پر ستاروں کا اثر بھی جو عالم فطرت تک محدود ہے، نہیں پڑتا۔ آگے چلکر کندی کہتا ہے "ہماری روح ایک بسیط لافانی جوہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں اتری ہے لیکن اُسے پہلی حالت کے یاد کرنے کی اجازت ہے اُس کا یہاں جی نہیں لگتا کیونکہ وہ بہت سی ایسی ضروریات رکھتی ہے جو یہاں پوری نہیں ہوتیں اور اس لئے اُن کے ساتھ الم و درد کے احساسات ہوتے ہیں۔ اس عالم کون و فساد میں کسی چیز کو قیام نہیں ہے۔ یہاں انسان سے ہر لمحہ اُس کی محبوب چیزیں چھین لی جاتی ہیں۔ قیام صرف عقل کی دنیا کو ہے اس لئے اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشیں پوری ہوں اور ہم اُن سے محروم نہ کئے جائیں جنھیں ہم عزیز رکھتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوف خدا، علوم اور اعمال حسنہ کی طرف توجہ کریں۔"

کندی کے نظریہ علم میں بھی یہ اخلاقی، مافوق الطبیعی دوئی موجود ہے۔ اس نظریہ کی رو سے ہمارا علم یا محسوس ہوتا ہے یا معقول۔ اُس کے درمیان جو تخیل یا تصور کی قوت ہے وہ قوت وسطی کہلاتی ہے۔ حواس منفرد خواص یا مادی صورت کا ادراک کرسکتے ہیں لیکن عقل عام جنس یا نوع یعنی عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے اور جس طرح شے محسوس اور حس ایک چیز ہے اسی طرح عقل سے ادراک کی ہوئی شے اور عقل ایک چیز ہے۔

سب سے پہلی بار روح یا "عقل" کا مسئلہ وہ صورت اختیار کرتا ہے جس میں اُس نے تھوڑے

سے تیر کے ساتھ تمام متاخرین مسلم فلسفیوں کے یہاں مقبولیت حاصل کی۔ اسلام کے سارے فلسفہ کی تاریخ میں ایک خصوصیت ہے جس طرح کہ مسیحی قرون وسطیٰ کے "عمومیات" کے مناظرہ میں ایک خارجی عملی مقصد کی جھلک نظر آتی ہے اسی طرح مسلمانوں میں خیال کرنے والی عقل کی بحث میں سب سے پہلے ذہنی تعلیم کی نفسی ضروریات کا اظہار ہوتا ہے۔

کندی عقل کی چار قسمیں قرار دیتا ہے اوّلاً وہ عقل جو ہمیشہ حقیقی ہے اور دنیا میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے یعنی خدا یا عقل اوّل۔ دوسرے عقل بحیثیت روح انسانی (نفس) کے اصلی نہاد یا قوت کے۔ تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقی جبلّت یا ملک کے جس سے نفس ہر لحمہ کام لیتا ہے جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت فعل کے جس کے ذریعہ سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عقل کندی کے نزدیک انسانی فعل ہے درآنحالیکہ وہ قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علت اول کی بدولت ممکن کے موجود ہونے کو اس عقل پر موقوف سمجھتا ہے جو قدیم اور حقیقی ہے۔ حقیقی عقل ہمیں عالم بالا سے ملی ہے اس لئے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔ قدمار کا اصولی خیال کہ اشیا کا علم خارج سے ہم تک پہنچتا ہے اس شکل میں یعنی عقل مستفاد کے (اس عقل کا جو ہمیں عالم بالا سے ملتی ہے) نظریہ کی صورت میں عرب فلسفہ کے توسط سے مسیحی فلسفہ تک پہنچتا ہے۔ بدقسمتی سے آخر الذکر فلسفہ کی رو سے بھی یہ نظریہ قریب قریب صحیح ہے۔ اس کا ایجاد کرنے والا ذہن خلاق اصل میں نوفلاطونیوں کا ارسطو ہے۔

انسان کے پاس سب سے اعلیٰ چیز جو ہے اُسے وہ ہمیشہ خدا یا دیوتاؤں کی طرف منسوب کرتا رہا ہے اسلامی فقہ ہمیشہ انسانوں کے نیک افعال کو بلا واسطہ فعل الٰہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں لیکن فلسفیوں کے نزدیک علم عمل سے بڑھکر ہے۔ عمل جس کا میدان ادنیٰ محسوس دنیا ہے ممکن ہے کہ انسان کی ملک ہو لیکن اُس کا سب سے اعلیٰ علم یعنی عقل محض، عالم بالا سے نازل ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ عقل کا نظریہ جس حیثیت سے وہ کندی کے یہاں ہے سکندر افرودیسی کی کتاب المرشح جلد دوم کے "عقل" کے بیان سے ماخوذ ہے۔ لیکن سکندر صاف کہتا تھا کہ ارسطو کے نزدیک "عقول"

تین ہوتی ہیں۔ اِس کے برخلاف کندی کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی رائے وہی تھی جو خود اُس کی ہے
یہاں نوفیثاغورثی اور نوفلاطونی عناصر مل جل گئے ہیں۔ کسی نہ کسی طرح ہر چیز میں چار کا عدد ثابت کرنا اور
افلاطون اور ارسطو میں کھینچ تان کر تطابق پیدا کرنا ضروری ہے۔

اب ہم مندرجہ بالا بیان کا خلاصہ کرتے ہیں۔ کندی معتزلی عالم دین اور نوفلاطونی فلسفی تھا جو مزید برآں
نوفیثاغورثی خیالات بھی رکھتا تھا۔ اُس کا نصب العین سقراط کی ذات تھی جس نے اثینہ کی ثنویت کے ہاتھوں
شہادت پائی۔ اُس کے انجام اور اُس کی تعلیم پر کندی نے کئی کتابیں لکھی ہیں۔ نوفلاطونی انداز سے
وہ ارسطو اور افلاطون میں تطابق کی کوشش کرتا ہے۔

تاہم روایات اُس کی بابت کہتی ہیں کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی تصانیف میں ارسطو کی پیروی
کی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اُس کی کتابوں کی طویل فہرست میں معتدبہ حصہ ارسطو
کے ذکر کا ہے۔ وہ صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا اُن کا دقت نظر سے مطالعہ،
اصلاح، اور شرح بھی کرتا تھا۔ بہرحال ارسطو کی طبیعات اور سکندر افرودیسی کی شرح کا اُس پر گہرا اثر ہوا
ہے۔ اُس کا پتہ اس طرح کے اقوال سے چلتا ہے کہ دنیا اصل میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوت قدیم ہے۔
حرکت دائمی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اُس زمانہ کے فلاسفۂ فطرت اور اخوان الصفا کہتے تھے کہ مثلاً حرکت بھی
عدد کی طرح دائمی نہیں ہے۔

علاوہ اس کے کندی اپنے عہد کے عجائب پرست فلسفہ سے قطعاً پرہیز کرتا تھا کیونکہ وہ کیمیا کو
فریب کہتا تھا۔ وہ اُن چیزوں کے کرنے کو انسان کے لئے ناممکن سمجھتا تھا جنھیں صرف قدرت کرسکتی ہے
اُس کی رائے میں جو کوئی بھی کیمیا بنانے کی کوشش کرتا ہے وہ یا تو دوسروں کو یا اپنے نفس کو دھوکہ دیتا
ہے۔ مشہور و معروف طبیب رازی نے کندی کے اِس قول کی تردید کی کوشش کی ہے۔ معلم اور مصنف
دونوں کی حیثیت سے کندی کی جد و جہد زیادہ تر ریاضی، نجوم، جغرافیہ اور طب میں تھی۔ اُس کا
سب سے زیادہ وفادار اور سب سے ممتاز شاگرد احمد ابن محمد ابن طیب السرخسی تھا (سال وفات
۸۹۹) جو عالم کے عہدے پر ممتاز اور خلیفہ معتضد باللہ کا دوست تھا جس کے تغافل یا خود رائی کا

نمکار ہوا۔ وہ علوم باطن اور نجوم سے شغف رکھتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ آفرینش کے عجائبات سے آفرینندہ کو پہچانے۔ اُسے جغرافیہ اور تاریخ سے بھی دلچسپی تھی۔ کندی کے ایک اور شاگرد ابو معشر نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے لیکن یہ محض اُس کے نجوم کے کمال کے سبب سے تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اُسے فلسفہ کے ایک متعصب حریف کے چھیڑنے سے ریاضی کی سطحی تحصیل کے بعد نجوم کا شوق پیدا ہوا اور سینتالیس برس کی عمر میں اُس نے کندی کی شاگردی کی۔ خواہ یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط اس میں شبہ نہیں کہ اس طریقہ تعلیم سے صحیح اندازہ ہوتا ہے کہ عربی علوم کے نشوونما کی پہلی صدی میں لوگ کس جستجو اور شوق کے ساتھ علوم کا کچھ تو سمجھ کر اور کچھ بے سمجھے سطحی مطالعہ کیا کرتے تھے۔

کندی کے متبعین نے ہرگز اُستاد سے زیادہ ترقی نہیں کی۔ اُس کے ادبی جدوجہد میں سے صرف منفرد اقوال ہم تک پہنچے ہیں۔ ممکن ہے کہ اخوان الصفا کے خیالات میں اس میں سے کچھ محفوظ رہا ہو لیکن علم کی موجودہ حالت میں اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ فارابی

دسویں صدی میں فلاسفۂ فطرت اور منطقئین یا مافوق الطبیعیین میں امتیاز کیا جانے لگا۔ مؤخرالذکر کا منہاج متکلمین سے اور اُن کا موضوع بحث طبیعیین سے جداگانہ تھا۔ فیثا غورث کو انہوں نے ترک کر دیا تاکہ ارسطو کے (جس حیثیت سے کہ وہ نوفلاطونی لباس میں نظر آتا تھا) ظل شاگردی میں پناہ لیں۔

ہمیں اس معاملہ میں ذوق علمی کے دو پہلوؤں سے بحث کرنی ہے۔ فلاسفۂ فطرت کم و بیش قدرت کے اُن مظاہر سے دلچسپی رکھتے تھے جو بالکل واقعاتی ہوں مثلاً جغرافیہ یا علم الاقوام۔ وہ ہر جگہ اشیاء کے اثرات کی تحقیق کرتے تھے تاکہ حقیقت شے کو محض اُس کے اثر سے پہچانیں۔ جب کبھی وہ فطرت، روح اور عقل سے گذر کر ذات الٰہی تک پہونچتے تھے تو اُس کا ذکر محض علت العلل یا خالق حکیم کی حیثیت سے کرتے تھے جس کے فضل و کرم اور حکمت کا ثبوت اُس کے مخلوقات سے ملتا ہے۔

اہل منطق کا انداز بالکل جداگانہ ہے۔ منفرد واقعات اُن کے لئے محض ضمنی قیمت رکھتے ہیں۔

یعنی صرف اُس حد تک جہاں تک کہ وہ عام قوانین سے مستنبط کئے جا سکیں۔ اگر طبیعیین کا مرکز خیال اشیاء کے اثرات ہیں تو منطقیین اشیاء کو اُن کے اسباب کے ذریعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ انھیں ہر جگہ اشیاء کے تصور کی (جو ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ حقیقت ہے) تلاش ہے۔ دونوں کا تضاد اس سے ثابت ہو جائیگا کہ خدا کی اہم صفت ان کے نزدیک خالق حکیم ہونا نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔

زمانہ کے لحاظ سے منطقیین طبیعیین کے بعد تھے چنانچہ معتزلی علم کلام میں پہلے خدا کے افعال کی اُس کے بعد اُس کی ذات کی بحث معرض غور میں لائی جاتی تھی۔

فلاسفۂ فطرت کے اہم ترین نمائندے کی حیثیت سے ہم رازی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ منطقی مافوق الطبیعی مسائل جنکی تمہید کندی وغیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطۂ کمال پر رازی کے ہمعصر ابونصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن ازلغ الفارابی کے یہاں پہنچے۔

فارابی کی ظاہری زندگی اور تعلیم کی بابت یقینی طور پر بہت کم کہا جا سکتا ہے۔ وہ ایک خاموش آدمی تھا جس نے حکومت کے سایہ میں اور آخر میں تصوف کے لباس میں اپنے آپ کو فلسفیانہ مشاہدے کی زندگی کے لئے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس کا باپ ایران میں سپہ سالار تھا۔ وہ وسیج میں، جو ترکستان ماوراء جیحون کے ضلع فاراب میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام تھا، پیدا ہوا۔ اُس نے بغداد میں تعلیم پائی اور کچھ دن تک اُس کا استاد ایک مسیحی یوحنا ابن حیلان نامی تھا۔ اُس کی تعلیم ادبیات اور ریاضیات یا مسیحی قرون وسطیٰ کی اصطلاح میں فنون ثلاثہ اور علوم اربعہ، دونوں پر حاوی تھی۔ اُس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اُس کی چند تصانیف سے خصوصاً ان کتابوں سے جو موسیقی پر ہیں ملتا ہے۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کی سب ستر زبانیں بول سکتا تھا۔ اُس کی تصانیف سے یہ ثابت ہوتا ہے جو عقلاً بھی اغلب ہے کہ وہ فارسی اور ترکی جانتا تھا۔ اُس کی عربی بہت واضح ہے اور دلکشی سے خالی نہیں۔ البتہ اُسی مرادف الفاظ اور ہم معنی فقرات کا جو شوق ہے اُس سے کبھی کبھی فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں خلل پڑتا ہے۔

جس فلسفہ کے حلقہ میں فارابی داخل ہوا اُس کا مرکز مرو کا مدرسہ تھا۔ مافوق الطبیعی مسائل پر

بہ مقابلہ اہل حران اور اہل بصرہ کے زیادہ توجہ کرتا تھا۔
فارابی غالباً سیاسی مشکلات کے سبب سے
بغداد کو جہاں وہ عرصہ تک مقیم اور مصروف جد و جہد رہا ہے
ترک کرکے حلب میں جہاں سیف الدولہ کا باشان و شوکت دربار تھا مقیم ہوا۔ البتہ اُس نے اپنی عمر کا آخری
حصہ دربار میں نہیں بلکہ کنج عزلت میں گذارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اُس نے بحالت سفر دمشق میں وفات
پائی۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں کے بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ میں جنازہ کی نماز پڑھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اُس
نے اسّی برس کی عمر پائی۔ ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ عمر کو پہنچا ہو۔ اُس کے ہمعصر اور ہم مکتب ابو بشر متی
نے اُس سے دس سال پہلے اور اُس کے شاگرد ابو زکریا یحیٰی نے ۹۷۴ء میں ۸۱ برس کی عمر میں

وفات پائی۔

فارابی کی تصانیف کا ذکر سنہ تصنیف کے لحاظ سے نہیں کیا گیا ہے۔ چھوٹے چھوٹے رسالے
جن میں اُس نے متکلین یا فلاسفۂ فطرت سے مناظرہ کیا ہے اگر واقعی ہم تک اصلی حیثیت سے پہنچے ہیں تو
وہ ضرور عامی یا نوعمری کی تصنیف ہوں گے۔ اُس کا موضوع بحث ارسطو کی کتابیں تھیں اس لئے
وہ مشرق میں معلّم ثانی یا ارسطوئے ثانی کہلاتا ہے۔

اُس کے عہد سے ارسطو کی یا اُس سے منسوب تصانیف کی تعداد اور ترتیب معین ہوگئی ہے سب
سے پہلے آٹھ منطقی تصانیف ارقاطیغوریاس۔ باری ارمینیاس۔ انالوطیقا الاول۔ انالوطیقا الثانی۔ طوبیقا
سوفسطیقا۔ ریطوریقا۔ بوطیقا، جن کے دیباچہ کے طور پر فرفوریوس کی ایساغوجی ہے۔ اُس کے بعد آٹھ
فن طبیعات کی کتابیں السماع الطبیعی، السماء والعالم، الکون والفساد، الآثار العلویہ، النفس الحس والمحسوس،
النباتات، الحیوان اور آخر میں فی ما بعد الطبیعۃ، الاخلاق، پولیطیا (سیاست مدن) وغیرہ ہیں۔

ارسطو کی مفروضہ الٰہیات کو فارابی اصلی کتاب سمجھتا تھا۔ نوفلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد کا
کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو میں تطابق کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کو جس چیز کی ضرورت
ہے وہ تنقید فارق نہیں ہے بلکہ مکمل تصور کائنات ہے۔ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے جو بہ مقابلہ
علم کے مذہبی حیثیت زیادہ رکھتی ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور

افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور عملی طرز زندگی کا فرق ہے۔ اُن کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفہ کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چونکہ وہ دونوں آزاد اور ہمہ گیر ذہن رکھتے تھے فارابی کے نزدیک اُن کی متفقہ سند تمام جماعت اسلامی کے عقائد سے زیادہ وقعت رکھتی ہے۔ جو ایک پیشوا کی اندھا دھند پیروی کرتی ہے۔ (۷)

فارابی کا شمار اطبا میں ہوتا ہے لیکن بظاہر اُس نے کبھی مطب نہیں کیا۔ اُس نے اپنے آپ کو ہمہ تن روح کے علاج کے لئے وقف کر دیا تھا۔ وہ صفائے قلب کو تمام فلسفیانہ غور و فکر کی بنیاد اور اُس کا ثمرہ سمجھتا تھا۔ حق پرستی پر وہ ہر صورت میں زور دیتا تھا خواہ اُس میں انسان کو ارسطو کے خلاف ہی کیوں نہ ہونا پڑے۔ بقول اُس کے ہندسہ اور منطق سے قوت فہم کی تربیت کرنا چاہئے تاکہ اُس سے سائنس اور علوم عقلی میں کام لیا جا سکے۔ لیکن منفرد علوم کی فارابی کو بہت کم پروا تھی۔ اُس نے اپنی توجہ کا مرکز منطق، مافوق الطبیعات اور اصول طبیعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اُس کے نزدیک حقیقت موجودات کا علم ہے جسے حاصل کر کے انسان خدا سے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہی ایک جامع علم ہے جو ہمارے سامنے دنیا کی یک آہنگ تصویر پیش کرتا ہے۔ فارابی متکلمین پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ شعور عام کی تصدیقات کی جانچ کئے بغیر اُن پر اپنے دلائل کی بنا رکھتے ہیں۔ فلاسفہ فطرت پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ ہمیشہ چیزوں کے اثرات سے بحث کرتے ہیں اور حدود کے تضاد سے گذر کر "ہمہ" کا ہم آہنگ عرفان نہیں حاصل کر سکتے۔ وہ مقدم الذکر کے مقابلہ میں تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے ہم اُس کے تاریخی اور تحکمی حیثیت کے کماحقہ ظاہر کرنے میں اُس وقت کامیاب ہونگے جب ہم پہلے اُس کی منطق، پھر مافوق الطبیعات، پھر طبیعیات اور حکمت عملی کا ذکر کریں۔ (۲)

فارابی کی منطق محض علمی خیالات کی تحلیل ہی نہیں ہے بلکہ اُس میں بہت سے اقوال زبان کے متعلق اور بعض نظریہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں۔ صرف و نحو تو کسی ایک قوم کی زبان تک محدود ہوتی ہے لیکن منطق اس کے برخلاف تمام قوموں کی مشترکہ عقلی زبان سے بحث کرتی ہے۔ اُس کا کام یہ ہے کہ زبان کے منفرد اجزاء سے ترقی کر کے مرکبات تک، لفظ سے جملہ یا کلام تک پہنچے۔

منطق کے موضوع کا حقیقت سے دو طرح کا تعلق ہے اس لئے اُس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں تصورات اور تعریفات ہیں اور دوسرے میں احکام یا نتائج اور تصدیقات ہیں۔ تصورات کا ذکر تعریفات کے ساتھ محض ظاہری حیثیت کے اعتبار سے ہے ورنہ اصل میں تصورات بجائے خود حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے یعنی نہ صحیح ہیں نہ غلط۔ یہاں تصور سے فارابی کا مقصود بسیط ترین ذہنی عناصر خیال ہیں یعنی حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے منفرد اشیاء کے ادراکات بھی، اور خود نفس سے نکلے ہوئے تصورات بھی مثلاً واجب، موجود، ممکن بلا واسطہ یقینی ہیں۔ انسان کی عقل کو اس طرف مائل کیا جا سکتا ہے۔ اُس کی روح کو اس طرف توجہ دلائی جا سکتی ہے لیکن انہیں ثابت نہیں کیا جا سکتا اور نہ کسی معلوم شے کی طرف نسبت کر کے ان کی وضاحت ہو سکتی ہے کیونکہ یہ خود ہی بجید واضح ہیں۔

ادراکات یا تصورات کی ترکیب سے احکام بنے ہیں جو یا تو صحیح ہیں یا غلط۔ تصدیق اور استنباط کے ذریعہ سے احکام کی بنا ایسے اصولوں پر دکھائی جاتی ہے جو ذہن میں فطرتی طور پر موجود ہیں جنہیں عقل بلا واسطہ قبول کر لیتی ہے اور جن میں ثبوت کی گنجائش نہیں۔ ایسے قضایا جو تمام علوم کے اصولی تصدیقات یا علوم متعارفہ ہیں ریاضی مافوق الطبیعیات اور علم اخلاق کے لئے ضروری ہیں۔

تصدیق کا بیان جس میں کسی معلوم اور ثابت شدہ شے کی مدد سے ہمیں کسی نامعلوم شے کا علم ہوتا ہے فارابی کے نزدیک اصلی منطق ہے۔ اس کے لئے خاص خاص ابواب قاطیغوریاس کا علم۔ انکی باہمی ترکیب سے احکام بنانا۔ تفسیر یا باریرمینیاس نتائج تک پہنچنا (انالوطیقا الاول) محض دیباچہ ہے اور تصدیقات کے بیان میں سارا کھیل اس کا ہے کہ ایک عمومی لازمی علم کے جیسا کہ فلسفہ کو ہونا چاہیئے معیار معلوم کئے جائیں۔ اصل معیار بیان قضیۂ تناقض ہے جس کے ذریعہ سے کسی یک آہنگ عمل تصور کی صحت اور اُس کا لزوم اور ساتھ ہی اُس کے عکس کا غلط اور ناممکن ہونا معلوم ہو۔ اس بنا پر علمی منہاج کی حیثیت سے افلاطون کے دقاطوسی کو ارسطو کے بوليطوس پر ترجیح دینا چاہیئے۔ اس کے علاوہ فارابی تصدیقات کی بحث میں محض صوری پہلو پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ چیز ایک منہاج سے بڑھکر ہو گی جو حقیقت کا راستہ دکھائیگی۔ علم کو پردۂ خفا سے نکالیگی۔ وہ احکام کو محض صوری نتائج کی تعمیر کا مصالحہ نہیں سمجھتی بلکہ اس

کی بھی تحقیق کرتی ہے کہ اُن کے نفس مطلب میں منفرد علوم کے اعتبار سے کس حد تک صحت ہے یہ محض فلسفہ کی مؤید ہی نہیں بلکہ جزو فلسفہ ہے۔

تصدیقات کی بحث کا نقطۂ آغاز، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں واجب الوجود کے مقابلہ میں لازمی علم ہے لیکن اس کے آگے ممکنات کا بہت بڑا میدان بھی موجود ہے جس کا علم ہمیں صرف "اغلب" کی صورت میں ہوسکتا ہے۔ "اغلبیت" کے متعدد مدارج اور اُس کے طریقوں کی، جن سے ہمیں ممکنات کا علم ہوتا ہے بحث طوبیقا میں کی گئی ہے۔ اُس کے بعد سوفسطیقا، ریطوریقا اور بوطیقا کا نمبر ہے جو اور ہر اعتبار سے زیادہ تر عملی اغراض رکھتی ہیں لیکن فارابی کے یہاں طوبیقا سے مل کر "ظاہری علم کلام" بناتی ہیں۔ وہ آگے چلکر کہتا ہے کہ صرف انا لوطیقا الثانی پر سچے علم کی بنا ہوسکتی ہے لیکن طوبیقا کے احکام سے لیکر بوطیقا تک "اغلبیت" کا درجہ کم ہوتے ہوتے صرف حقیقت کا دکھاوا رہ جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے کم درجہ پر بوطیقا ہے جو فارابی کے نزدیک دروغ گوئی اور بداخلاقی ہے۔

فرفوریوس کی ایساغوجی کے سلسلہ میں ہمارے فلسفی نے "عمومیات" کے مسئلہ پر بھی اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ "خصوصیات" اُس کے یہاں نہ صرف اشیاء اور حسیات میں بلکہ خیال میں بھی ہوتی ہیں اسی طرح عمومیت نہ صرف عرض کی حیثیت سے منفرد اشیاء میں موجود ہے بلکہ جوہر کی حیثیت سے نفس میں بھی ہے۔ عقل انسانی عمومیت کو اشیاء سے تجرید کے ذریعہ سے حاصل کرتی ہے لیکن یہ اس سے پہلے بھی بالذات موجود تھی چنانچہ معنوی حیثیت سے ماقبل الواقعہ۔ فی الواقعہ اور مابعد الواقعہ کا فرق فارابی کے یہاں بھی موجود ہے۔

کیا محض ہستی بھی "عمومیات" سے تعلق رکھتی ہے؟ کیا مطلقاً وجود محض ایک محمول ہے؟ اس سوال کا، جس کے سبب سے فلسفہ میں اسقدر فتنے برپا ہوئے ہیں، فارابی نے بالکل صحیح جواب دیا ہے۔ ہستی اُس کے نزدیک ایک نحوی یا منطقی علاقہ ہے مگر حقیقت کا باب نہیں ہے جو اشیاء کی اصلیت کی بابت کچھ ظاہر کرسکے۔ کسی شے کی ہستی خود حقیقی شے کے ماسوا کوئی چیز نہیں ہے۔

اس منطقی انداز خیال کا عکس ما فوق الطبیعیات پر بھی پڑتا ہے۔ بجائے حادث اور قدیم

کے ممکن اور واجب کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ فارابی کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب۔ کوئی تیسری قسم نہیں ہوتی۔ اب چونکہ ہر ممکن کے معرض حقیقت میں آنے کے لئے کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے لیکن علل کا سلسلہ لا متناہیت تک نہیں جا سکتا اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مانیں جو علت سے بَری، اکمل، قدیم، موجود، اور کافی ہے، جو ہر طرح کے تغیر سے منزہ بہ حیثیت عقل مطلق اور خیر محض کے خیال کرنے والا، خیال اور موضوع خیال سب کچھ ہے جو اپنی ذات کے سب سے برتر حسن اور خیر پر آپ شیدا ہے۔

اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جا سکتی کیونکہ یہ خود تمام اشیاء کی دلیل اور علت ہے اور حقیقت اور وجود اس ذات میں مجتمع ہے۔ اس کے تصور ہی میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیونکہ اگر دو اولی اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی بسیط نہ رہتی۔ سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہیئے۔

اس اوّل، واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں اور چونکہ اس کی ذات میں سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں جنس تک کا فرق باقی نہیں اس لئے اس کی تعریف نہیں ہو سکتی تاہم انسان اس کی طرف ان ناموں کو منسوب کرتا ہے جو زندگی کے بہترین اور اعلیٰ "قدور" کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ اس پر اسرار نسبت میں لفظوں کے معمولی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد سے بالا ہو جاتی ہیں۔ بعض اسماء ذات کی طرف منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر ان سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا لیکن ان سب کو استعارہ یا نا تمام قیاس سمجھنا چاہیئے۔ اصل میں ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ ہم جو تصور خدا کی اکمل ذات کا رکھتے ہیں وہ بھی مکمل ہوتا جیسا کہ ریاضی کے تصورات طبیعی تصورات کی مقابلہ میں اس لئے زیادہ مکمل ہیں کہ ان کا موضوع زیادہ مکمل ہے لیکن بات یہ ہے کہ اکمل ذات کے معاملہ میں ہماری وہی حالت ہے جو روشن ترین نور کے ساتھ ہے۔ ہم میں اس کے دیکھنے کی تاب نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے عرفان پر بھی مادے کے نقائص کا اثر پڑتا ہے۔

خود ذات خداوندی پر غور کرنے کے مقابلہ میں اس کی معرفت میں ان ذاتوں کو معرض فکر میں

لانے سے زیادہ آسانی سے حاصل ہو سکتی ہے جو اُس سے صادر ہوئی ہیں "ہمہ" کا وجود اُسی کی ذاتِ واحد سے ہے کیونکہ اُس کا علم سب سے برتر قوت ہے (قادرِ مطلق کا ارادہ خلاق نہیں بلکہ واجب الوجود کا علمِ اشیاء کی علت ہے۔ ازل سے خدا کے پاس اشیاء کے نمونے یا صور موجود ہیں اور ہمیشہ اُس کی ذات سے اُس کی تشبیہہ پیدا ہوتی ہے جو مجازی "ہمہ" یا عقلِ اوّل کہلاتی ہے اور بیرونی کراتِ سماوی کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے ایک دوسرے کے واسطے سے آٹھ عقول کراتِ سماوی کے پیدا ہوئے ہیں جو اپنی جنس میں یکتا، مکمل اور اجرامِ سماوی کے خالق ہیں۔ یہ نو عقول جو ملائکِ آسمانی کہلاتے ہیں باہم ملکر وجود کا دوسرا درجہ بناتے ہیں۔ تیسرے درجہ پر انسانوں کی عقلِ فعال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی ہے اور ارض و سما کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ چوتھے درجہ پر نفس ہے۔ عقل اور نفس دونوں خالص وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہتے بلکہ انسانی ہستی کی کثرت کے لحاظ سے ان پر بھی کثرت کا اثر ہو جاتا ہے۔ پانچویں اور چھٹے درجہ کی ہستیاں صورت و مادہ ہیں۔ یہاں آکر عقلی ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اوّل تین مدارج یعنی خدا، کراتِ سماوی کے عقول اور عقلِ فعال بالذات لاجسمی ہیں لیکن اِن کے بعد کے تین مدارج نفس، صورت اور مادہ اگرچہ لاجسمی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی علاقہ ہے۔)

عقلی ہستیوں کے مطابق جسمی چیزوں کے بھی چھ درجے ہیں اجسام (اجرام) سماوی، اجسام انسانی، اجسام حیوانی، اجسام نباتی، معدنیات اور عناصر۔ غالباً سب چیزوں کی تقسیم تین میں کرنے میں فارابی کے عیسائی معلموں کا اثر برسرکار ہے کیونکہ اِن کے نزدیک تین کا عدد وہی اہمیت رکھتا ہے جو فلاسفہ فطرت کے یہاں چار کا عدد اصطلاحات میں بھی اس کی رعایت ہے۔

لیکن یہ محض ظاہری چیزیں ہیں۔ نفسِ مضمون تو فلاطونی ہے۔ یہاں دنیا کی آفرینش یا صدور ایک دائمی عقلی عمل کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے (عقلِ اوّل اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو کراتِ سماوی کی عقلِ ثانی پیدا ہوتی ہے لیکن جب عقلِ اوّل اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اُس سے اجسام اوّل یعنی سب سے اونچے کراتِ سماوی پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ سب سے نیچے کرۂ آسمان قمر

تک پہونچتا ہے) یہ بالکل بطلیموسی نظام کائنات کی (جس سے ہر تعلیمیافتہ کم سے کم ڈانٹے کی کامیڈی کے ذریعہ سے واقف ہے) نوفلاطونی ترتیب کے مطابق ہے (سب کرے ملکر ایک سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں سے ٹوٹتا نہیں کیونکہ تمام موجودات میں وحدت ہے۔ دنیا کی آفرینش اور بقا ایک ہی چیز ہے۔ نہ صرف ذات الہٰی کی وحدت کی نقل دنیا میں ہے بلکہ اُس کی خوشنما ترتیب میں بھی عدل الہٰی کی جھلک ہے۔ دنیا کی منطقی ترتیب ساتھ ہی اخلاقی تنظیم بھی ہے۔

قدرتی طور پر تحت قمری دنیا بالکل کرات سماوی کی دنیا کے ماتحت ہے تاہم عالم بالا کے اثرات اوّل تو جیسا کہ ہم عقلاً جانتے ہیں سارے کائنات کی لازمی ترتیب سے تعلق رکھتے ہیں دوسرے جیسا ہمیں تجربہ بتاتا ہے اُن کا اثر منفرد واقعات پر بھی پڑتا ہے لیکن قطرتی تعامل باہمی کے مطابق یعنی چند مخصوص قوانین کے ماتحت۔

نجوم کا جو غیر معمولی اور اتفاقی باتوں کو ستاروں کی اور اُن کے قرآن کی طرف منسوب کرتا ہے فارابی مخالف ہے۔ اتفاقی باتوں کا یقینی علم نہیں حاصل ہو سکتا اور دنیا کے واقعات میں سے اکثر جیسا کہ ارسطو بھی کہتا ہے بڑی حد تک اتفاقی حیثیت رکھتے ہیں۔ بخلاف اس کے عالم سماوی کی حالت مختلف اور زیادہ مکمل ہے جہاں لازمی قوانین کے مطابق کام ہوتا ہے اُس کا اثر اضی دنیا کے لئے صرف بہبودی اور بہتری ہے۔ اس لئے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعد ہیں اور بعض نحس۔ آسمان کی طبیعت ایک ہی اور ہر جگہ یکساں سعد ہے اس بحث سے فارابی جس نتیجہ پر پہنچتا ہے وہ یہ ہے۔ قابل ثبوت اور یقینی علم صرف ریاضی پر مبنی ہیئت ہو سکتی ہے لیکن نجوم کے قضایا اور احکام بالکل ناقابل یقین ہیں۔

عالم سماوی کے مقابلہ میں جو بسیط ہے تحت قمری دنیا اربعہ عناصر یعنی تضاد اور تغیر کی حکومت میں ہے۔ یہاں بھی ظاہری کثرت میں عناصر سے لیکر انسانوں تک درجہ بدرجہ بڑھتی ہوئی وحدت موجود ہے۔ اس کے متعلق اور بحیثیت کل خیالات فارابی بہت کم پیش کر سکتا ہے۔ وہ اپنے منطقی عقیدہ پر اس درجہ ثابت قدم ہے کہ اُسے سائنس کی بہت کم پروا ہے (سائنس کے تحت میں وہ مادے کی وحدت پر بھروسہ کرتے ہوئے بلابیں وبیش الکیمیا کو بھی شمار کرتا ہے)۔ اب ہم اُس کے انسان یا روح

انسانی (نفس) کے متعلق نظریہ کا ذکر کرتے ہیں جس میں چند دلچسپ نکات ہیں۔

فارابی کے نزدیک روح انسانی (نفس) کے قوئی یا اجزاء مساوی رتبہ کے نہیں ہیں بلکہ چڑھتے ہوئے مدارج کا زینہ بناتے ہیں۔ ہر ادنیٰ قوت اپنے سے اعلیٰ کے لئے مادہ ہے اور اعلیٰ قوت اپنے سے ادنیٰ کے لئے صورت۔ لیکن سب سے اعلیٰ قوت یعنی خیال غیر مادی ہے اور تمام نیچے کے صور کے لئے صورت ہے نفس کی ہستی تصور کے ذریعہ محسوسات سے ترقی کر کے خیال بنتی ہے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ موجود ہے۔ ہر نظریہ کا عملی پہلو بھی ہوتا ہے۔ حواس کے ادراکات کے ساتھ پسندیدگی یا ناپسندیدگی غیر منفک ہے۔ نفس اپنے تصورات کو پسند یا ناپسند کر کے قبول یا رد کرتا ہے خیال نیک و بد میں تمیز کرتا ہے۔ قوت ارادی کے لئے مہیج بہم پہنچاتا ہے اور علوم و فنون کو وجود میں لاتا ہے۔ ادراک تصور اور خیال کا لازمی نتیجہ ایک "سعی" کا پیدا ہونا ہے جس طرح آگ کے جوہر سے حرارت کا نکلنا ضروری ہے۔

نفس جسم کی تکمیل ہے لیکن نفس کی تکمیل عقل (روح) ہے۔ عقل ہی انسان ہے۔ چنانچہ عقل سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔ عقل انسانی میں پہنچکر تمام ارضی چیزیں ایک اعلیٰ ہستی اختیار کر لیتی ہیں جو جمعیت کے باب کو نصیب نہیں ہے بحیثیت نہاد یا قوت کے عقل بچہ کے نفس میں موجود ہوتی ہے بعد اس کے حواس اور تصور کے ذریعہ سے اجسام کی صورتوں کا تجربہ کر کے وہ حقیقت میں عقل بنجاتی ہے۔ یہ ترقی امکان سے وجود کی طرف یعنی تجربہ کا حاصل ہونا خود انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کی فاعل مافوق الانسان عقل ہے جو آخری کرۂ سماوی یعنی قمر کی عقل سے نکلی ہے چنانچہ علم انسانی عالم بالا کی دین ہے نہ کہ ذہنی جد و جہد سے حاصل کی ہوئی چیز۔ ہمارا ذہن ہم سے بالا عقل کی روشنی میں اجسام کو دیکھتا ہے اس طرح سے تجربہ عقلی علم بنجاتا ہے یعنی تجربہ صرف اُن صورتوں پر حادی ہوتا ہے جو مادی دنیا سے بذریعہ تجرید حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن مادی اشیاء کے پہلے اور ان سے مافوق صورتیں یا عام ہستیاں بھی کرات سماوی کی عقول کی شکل میں موجود ہیں۔ اب انسان کو ان منفک صورتوں کی خبر ہوتی ہے صرف انھیں کے ذریعہ سے وہ اپنے تجربہ کی تفسیر کر سکتا ہے۔ خدا سے لیکر "عقل نوع انسانی" تک اعلیٰ صورت صرف اپنے سے ایک درجہ ادنیٰ صورت کی علت ہوتی ہے۔ درمیانی صورتوں میں سے

ہر ایک اپنے سے اعلیٰ صورت سے انفعالی تعلق رکھتی ہے اور اپنے سے ادنیٰ سے فاعلی۔ چنانچہ عقل انسانی (عقل مستفاد) کی نسبت سے جس پر اُس سے اعلیٰ صورت کا اثر پڑتا ہے ما فوق الانسان آخری کرہ سماوی کی عقل کو عقل فعال کہیں گے۔ تاہم یہ ہمیشہ فعال نہیں رہتی کیونکہ اس کی فعالی کی حد مادہ تک پہنچکر ختم ہوجاتی ہے لیکن خدا کامل طور سے حقیقی اور ازل سے ابد تک فعال عقل ہے۔

انسانوں میں عقل کی تین قسمیں ہیں ممکن، حقیقی، مستفاد۔ فارابی کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا عقلی نہاد (۱) علم تجربی سے گذر کر (۲) غیر محسوس چیزوں تک ہوپہنچتا ہے (۳) جو تجربہ سے ماقبل ہیں اور خود تجربہ کی علت ہیں۔

عقل اور اُس کے علم کے مدارج ہستی کے مدارج کے مطابق ہیں۔ ادنیٰ درجہ کی چیز اپنے سے اعلیٰ کی طرف تمنا کے ساتھ بڑھتی ہے اور اعلیٰ چیز ادنیٰ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ ہم سے ما فوق عقل جس نے تمام ارضی چیزوں کو صورت کا لباس بخشا ہے کوشش کرتی ہے کہ ان پریشان صورتوں کو یکجا کرے تا کہ وہ محبت کے سایے میں متحد ہوجائیں۔ پہلے وہ اُنھیں انسان میں جمع کرتی ہے لیکن علم انسانی کے امکان اور اُس کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ وہی عقل جس نے اجسام کو صورت بخشی ہے انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی صورتیں عقل انسانی میں باہم ملتی ہیں۔ اس سبب سے انسان کی عقل آخری پریشان آسمانی عقل سے مشابہ ہوجاتی ہے۔ عقل انسانی کا مقصد اور اُس کی سعادت یہ ہے کہ آسمانی عقل سے واصل ہوجائے اور اس طرح خدا کی قربت حاصل کرے۔

یہ وصل انسان کو مرنے سے پہلے حاصل ہونا فارابی کے نزدیک مشتبہ یا بالکل ناممکن ہے۔ اس زندگی میں جو علم حاصل ہوسکتا ہے اُس میں سب سے اعلیٰ عقلی علم ہے لیکن جسم سے جُدا ہوجانے کے بعد ذی فہم روحوں کو کامل عقل کی آزادی حاصل ہوجاتی ہے لیکن کیا اس صورت میں روح کا وجود بہ حیثیت ایک فرد کے باقی رہتا ہے یا یہ اعلیٰ العقل کائنات کا ایک جزو بنجاتی ہے۔ فارابی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کرتا ہے وہ صاف نہیں ہے اور مختلف تصانیف اس کے بارے میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان عالم بالا تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک نسل کے بعد

دوسری نسل آتی ہے اور ہر چیز اپنی ترتیب کے ساتھ اپنے ہم جنس سے ربط پیدا کرتی ہے معقول روحیں چونکہ وہ مکان کی قید سے آزاد ہیں بے حد وحساب ترقی کرلی جاتی ہیں جیسے جیسے کہ خیالات اور قویٰ کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے ہر روح اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے متعلق خیال کرتی ہے اور جوں جوں وہ خیال کرتی ہے اُس کی مسرت گہری ہوتی جاتی ہے ۔

اب ہم فلسفۂ عملی کا ذکر کرتے ہیں ۔ فارابی کے علم الاخلاق اور سیاست مدن کو ہم عامۂ مسلمین کی زندگی اور عقائد سے قریب تر پاتے ہیں ۔ یہاں چند عام خیالات نمایاں کئے جاتے ہیں ۔

جس طرح کہ منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اُسی طرح علم الاخلاق عمل کے اصولی قوانین سے بحث کرتا ہے ۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں مشق اور تجربہ کی قدر اُس سے زیادہ ہے جتنی نظریہ علم میں ہے ۔ اس کی تفصیل میں فارابی کچھ تو افلاطون کی پیروی کرتا ہے کچھ ارسطو کی اور ایک حد تک باطنی رہبانی انداز سے وہ ان دونوں سے آگے بڑھ جاتا ہے ۔ علماء دین کے مقابلہ میں جو عقلی علم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عقل کے علمی قوانین کو نہیں ۔ فارابی بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ عقل ہی نیک و بد میں تمیز کرتی ہے ۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم بالا کی عطا کی ہوئی عقل ہمارے عمل کی رہبر نہ ہو کیونکہ علم سب نیکیوں میں افضل ہے ۔ فارابی اپنے مخصوص انداز سے کہتا ہے کہ اگر کوئی ارسطو کی تصانیف پر عبور رکھتا لیکن اُن پر عمل نہ کرتا اور کوئی دوسرا شخص بے جانے ہوئے ارسطو کے اصول پر عمل کرتا تو اول الذکر قابل ترجیح ہوتا ۔ علم اخلاقی عمل سے اعلیٰ ہے ۔ ورنہ وہ اس کا (عمل کا) تعین نہ کرسکتا

نفس فطری طور پر اشتہا رکھتا ہے جہاں تک کہ وہ ادراک یا تصور کرتا ہے اسمیں حیوانوں کی طرح ارادہ بھی ہوتا ہے لیکن اختیار صرف انسان رکھتا ہے کیونکہ اُس کا دار و مدار عقل کے غور و فکر پر ہے یعنی اختیار خیال کے نتیجے کا پابند ہے ۔ یہ ایسا اختیار ہے جو ساتھ ہی ساتھ جبر بھی ہے کیونکہ سلسلہ بہ سلسلہ اس کا تعین خدائے تعالیٰ کی عاقل ذات کرتی ہے ۔ اس معنی میں فارابی جبر کا قائل ہے ۔

اس طرح سمجھے ہوئے اختیار کی حد وحید محسوسات کو اپنا تابع بنانے میں ناقص رہتی ہے

کامل یہ جب جاکر ہوتی ہے کہ معقول روح کو مادّے کی قید سے آزاد کرکے اور خطا کا حجاب اس کی آنکھوں سے دور کرکے عقلی زندگی دیجائے۔ یہ سب سے افضل سعادت ہے جس کے حاصل کرنے کی کوشش خود اس کی خاطر کی جاتی ہے یعنی یہی خیر مطلق ہے۔ اسی خیر کی جستجو عقل انسانی کرتی ہے۔ جب وہ اپنے سے بالا عقل کی طرف رجوع کرتی ہے اور ارواح آسمانی جب وہ افضل و اعلیٰ ذات کی قربت حاصل کرتی ہیں۔

خود یہ علم اخلاق واقعی اخلاقی حالات سے کم تعلق رکھتا ہے لیکن اپنے علم السیاست کو تو فارابی نے زندگی کے واقعات سے بالکل ناآشنا بنا دیا ہے۔ افلاطون کا "ریاست" کا نصب العین اس کے مشرقی انداز خیال میں بالکل فلسفیوں کی حکومت بنجاتا ہے۔ فطرتی ضروریات کی وجہ سے یکجا ہوکر لوگوں نے ایک شخص واحد کی اطاعت قبول کرلی ہے جو خواہ اچھا ہو یا برا گویا مجسم ریاست ہے۔ اس لئے جب ریاستوں کے حکمران اصول اخلاق کے اعتبار سے جاہل یا خاطی یا بالکل بد ہوتے ہیں تو ریاستیں ابتر حالت میں ہوتی ہیں بخلاف اس کے اچھی یا افضل ریاست کی صرف ایک قسم ہے یعنی وہ ریاست جہاں فلسفی کی حکومت ہو فارابی اپنے خیالی بادشاہ کو تمام انسانی اور فلسفیانہ خوبیوں کا مجموعہ قرار دیتا ہے وہ اصل میں افلاطون ہے محمد کی عبائے رسالت میں۔

کامل بادشاہوں کی خیالی تصویر میں (فارابی کے نزدیک ایک وقت میں ایسے متعدد حکمران ہو سکتے ہیں اور حکمران کے لئے جو اوصاف لازم ہیں اُس کے حامل شاہ و وزیر ملکر بھی ہو سکتے ہیں) ہم اُس زمانے کی اسلامی نظریہ ریاست سے ملتی جلتی چیز دیکھتے ہیں لیکن اصطلاحات اور الفاظ بدلے ہوئے لباس میں ہیں۔ مثلاً بادشاہ کا عمدہ نسل سے ہونا۔ اور جہاد کی سرداری کا ذکر وضاحت سے نہیں ہے۔ سب چیزیں فلسفہ کے کہرے میں چھپی ہیں۔

اخلاق صرف اُس ریاست میں مکمل ہو سکتا ہے جو ساتھ ساتھ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اُس کے باشندوں کی موجودہ قسمت کا انحصار ہے بلکہ آئندہ کا بھی "جاہل" ریاست میں باشندوں کی (نفوس) عقل سے محروم ہیں۔ وہ بحیثیت محسوس صورت کے عناصر کی طرف واپس

جاتی ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جسموں میں اپنا گھر بنائیں ۔ "خاطی" اور "بد" ریاست میں صرف حکمراں جواب دہ ہے ۔ آخرت میں عذابِ الٰہی اُس کا منتظر ہے لیکن جن روحوں کو کسی دوسرے حکمراں نے خطا میں مبتلا کر دیا ہے اُن کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو "جاہل" ارواح کا ۔ بہ خلاف اس کے صرف نیک اور دانا ارواح کو بقا ہے اور وہ خالص عقل کی دنیا میں داخل ہو جاتی ہیں ۔ جتنا اعلیٰ علم کہ اُس نے زندگی میں حاصل کیا ہے اتنا ہی بلند رتبہ اُسے مرنے کے بعد "ہمہ" کے سلسلہ میں ملے گا ۔ اور اتنی ہی گہری اُس کی روحانی مسرت ہوگی ۔

غالبًا اِس طرح کے الفاظ کے پردہ میں یہ صوفیانہ فلسفیانہ عقیدہ پوشیدہ ہے کہ عقل انسانی عقل کائنات میں اور آخر میں ذات خداوندی میں جذب ہو جاتی ہے کیونکہ بقول فارابی کے اترتی ہوئی منطقی مافوق الطبیعی ترتیب میں خدا کائنات سے مختلف ہے لیکن چڑھتے ہوئے سلسلہ میں روح اس عالم اور عالم آخرت کو ایک جانتی ہے اور خدا کو ہر چیز میں پاتی ہے ۔ بلکہ خود "ہمہ" کا وجود اُسی کی وحدت میں ہے ۔

اب اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ مدلل روحانیت یا زیادہ صحیح لفظ میں عقلیت ہے ۔ جسمانی اور محسوس چیزوں کا مبدا رعقل کا تخیل ہے ۔ اسے پریشان تصور کہا جا سکتا ہے ۔ حقیقی وجود صرف عقل ہے لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں ۔ بسیط اور محض صرف خدا کی ذات ہے یہاں تک کہ ان عقول میں بھی جو اُس کی ذات سے بواسطہ اور بلا واسطہ نکلتی رہتی ہیں کثرت موجود ہے ۔ مستقل عقول کی تعداد نظام بطلیموسی کے مطابق معین ہے اور آسمانی قوتوں کے سلسلۂ مراتب سے مطابقت رکھتی ہے ۔ ہر ہستی جس قدر ذات اوّل سے دور ہے اُسی قدر کم عنصر اُس میں عقل محض کا ہے ۔ انسان کی ہستی یعنی عقل "آخری عقل کائنات سے نکلی ہے ۔ اس پورے نظام میں کہیں رخنہ نہیں ہے ۔ دنیا ایک کل ہے جس کی ترتیب بہت اچھی اور خوشنما ہوئی ہے ۔ بدی اور شر افراد کے محدود ہونے کا لازمی نتیجہ ہیں جن کے تضاد سے "ہمہ" کی خوبی واضح ہو جاتی ہے ۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دنیا کی خوشنما ترتیب جس کا شہود ازل سے ذاتِ الٰہی سے ہوتا ہے کبھی

فنا ہوسکتی ہے یا یہ کہ ذات الٰہی میں واپس جاسکتی ہے؟ خدا کی طرف دائمی رجوع تو ضرور ہوتا رہتا ہے۔ روح کو عالم بالا کی طرف جانے کی تمنا ہوتی ہے۔ روز افزوں علم اُسے صفا بخشتا ہے اور عالم قدس کی طرف اُس کی رہبری کرتا ہے لیکن کہاں تک؟ فلسفی اور پیغمبر اُس کی تشریح نہیں کرسکے ہیں۔ فارابی کے نزدیک فلسفہ اور پیمبری دونوں کا مبداء ہم سے مافوق عقل خلاق ہے۔ وہ بار بار پیمبری کا ذکر انسانی علم و عمل کے درجۂ کمال کی حیثیت سے کرتا ہے لیکن یہ اُس کی اصلی رائے نہیں ہوسکتی یا کم سے کم اُس کے فلسفۂ نظری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس فلسفہ کے مطابق خواب، رویا، وحی وغیرہ جو پیمبری کے عناصر ہیں وہ تصورات کی زمرے میں شامل ہیں چنانچہ اس کی جگہ محسوس ادراک اور معقول علم کے درمیان ہے۔ باوجودیکہ فارابی کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں مذہب کی اعلیٰ تعلیمی اہمیت تسلیم کی گئی ہے پھر بھی وہ اُسے اُس علم سے جو عقل محض کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے کمتر درجہ پر رکھتا ہے۔

فارابی ذہنی دنیا میں ابدی حقیقت کے لئے زندگی بسر کرتا تھا۔ یہ اقلیم عقل کا بادشاہ مال دنیا کے اعتبار سے فقیر تھا۔ اپنی کتابوں اور اپنے باغ کے پھولوں اور پرندوں میں مگن رہا کرتا تھا۔ اُس کے ہموطنوں اور عامۂ مسلمین کی نظر میں اُس کی بہت کم وقعت تھی۔ اُس کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں دنیاوی کاروبار اور جہاد کو کوئی مناسب جگہ نہیں دی گئی تھی۔ اُس کا فلسفہ حواس ظاہری کی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا اور اُس ملی جلی محسوس معقول تصورات کی زندگی کا منکر تھا جس کا اظہار بالخصوص صناعی کے کرشموں اور مذہبی خیال آرائیوں میں ہوتا ہے۔ وہ عقل محض کی تجریدیں میں محو ہو کر رہ گیا تھا۔ اُس کے ساتھی اُسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اُس کے ثنا خواں تھے۔ اُس کے بعض شاگرد اُسے مجسم دانائی جان کر اُس کے پرستار تھے لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اُس کی تکفیر کرتے رہے اور وہ اُس کا کافی موقع بھی دیا کرتا تھا جس طرح سے فلسفۂ فطرت سے انسان آسانی سے فطرت پرست (نیچری) ہو جاتا تھا اُسی طرح منطقیوں کی وحدانیت سے بہے جاتے ہوئے کائنات پرستی تک پہنچ جاتا تھا۔

فارابی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ اُن میں سے ابو زکریا یحییٰ ابن عدی نے جو یعقوبی مسیحی تھا حیثیت ارسطو کی تصانیف کے مترجم کی شہرت حاصل کی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ ذکر اُس کے دوسرے شاگرد

ابوسلیمان ابن طاہر ابن بہرام السجستانی کا آیا ہے جس نے دسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانہ کے علما کو بغداد میں جمع کیا تھا جو مناظرے وہاں ہوا کرتے تھے اور جو درس اُستاد دیا کرتا تھا اُس کا ایک حصہ ہم تک پہونچا ہے۔ اُس کے مطالعہ سے ہمیں مدرسہ کا انحطاط صاف نظر آتا ہے۔ جس طرح فلسفۂ فطرت کی خرابی کرکے لوگوں نے اُسے ایک پُراسرار علم بنا دیا تھا اور جس طرح کندی کا مدرسہ فلسفہ کو چھوڑ کر ریاضی اور علوم طبیعی کا ہو رہا تھا اُسی طرح فارابی کے منطقی مدرسہ نے لفظی فلسفہ کو اختیار کر لیا تھا۔ موضوع بحث تصورات کا تعین اور بال کی کھال نکالنا رہ گیا تھا۔ تاریخ فلسفہ اور خصوصی علوم کے جزئیات پر بھی بغیر کسی باہمی نظم اور ربط کے بحث ہوا کرتی تھی۔ نفس مضمون سے کسی کو بھی دلچسپی نہ تھی۔ روح انسانی کو اُسی طرح بےحد اہمیت دی گئی تھی جیسے اخوان الصفا کے بیان ہے۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ مؤخر الذکر روح کے عجیب وغریب کرامات پر زور دیتے تھے اور منطقیین اُس کی عملی حقیقت اور اُس کے عالم مافوق العقل کی طرف معراج پانے کی بحث کیا کرتے تھے۔ اخوان الصفا کے بیاں اعداد اور حروف کا کھیل تھا اور سجستانی جماعت میں الفاظ اور تصورات کا طلسم تھا۔ مقصد دونوں کا پراسرار تصوف ہے۔

اس لئے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابوسلیمان کی علمی مجالس میں جن کا ذکر اُس کا شاگرد توحیدی ۱۰۰۰ء میں کرتا ہے اپنذقلیس، سقراط، افلاطون وغیرہ کا نام بہ مقابلہ ارسطو کے زیادہ آتا تھا۔ اُن مجالس میں ایک رنگا رنگ عناصر سے مخلوط جماعت ہوا کرتی تھی۔ لوگوں کے وطن یا مذہب کی پوچھ گچھ نہیں کی جاتی تھی۔ اُن کا عقیدہ یہ تھا، اور اُسے وہ افلاطون کی طرف منسوب کرتے تھے کہ ہر رائے میں کچھ حصہ حق کا ہوتا ہے۔ جس طرح تمام اشیاء میں ایک مشترک وجود اور تمام علوم میں ایک مشترک حقیقت ہوتی ہے۔ صرف اُسی صورت میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شخص اپنی رائے کو صحیح سمجھتا ہے اور جس علم سے اُسے مذاق ہے اُسے سب سے افضل سمجھتا ہے۔ اسی سبب سے مذہب اور فلسفہ میں کوئی نزاع نہیں ہے خواہ طرفین کتنے زور وشور سے اس کا دعویٰ کریں بلکہ فلسفہ مذہب کی تعلیم کا مؤید ہے اور مذہب سے فلسفہ کے نتائج کی تکمیل ہوتی ہے۔ اگر فلسفیانہ علم روح انسانی کی حقیقت اور اُس کی منزل ہے تو مذہبی عقیدہ زندگی میں اس منزل تک پہونچنے کی راہ ہے یعنی چونکہ دنیا پر عقل الٰہی

کی حکومت ہے۔ اِس لئے ناممکن ہے کہ عقل اور تنزیل و وحی میں نزاع ہو۔

ان مباحث کا لب لباب ہم نے دیدیا ہے۔ اِن کی جزئیات کی تفصیل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں تاریخ تمدن میں سجستانی اور اُس کے حلقہ کا وجود اہم ہے لیکن فلسفہ اسلام کے نشو ونما میں کوئی خاص وقعت نہیں رکھتا۔ جس چیز کو فارابی دراصل اپنی حکمت کی جان سمجھتا تھا وہ اُس جماعت کے لئے اکثر محض دلچسپ فاضلانہ گفتگو کا موضوع ہوتی تھی۔

۳۔ ابن مسکویہ

اب ہم اُس عہد میں پہنچ گئے ہیں جہاں سے دسویں صدی کا خاتمہ اور گیارھویں کا آغاز ہوتا ہے۔ فارابی کے مدرسہ کا بظاہر دم نزع ہے۔ اور ابن سینا جو آگے چلکر اپنے پیشرو کے فلسفہ کا احیاء کرنے والا ہے ابھی نوعمر ہے لیکن یہاں ہمیں ایک ایسے شخص کا ذکر کرنا ہے جسے بہ نسبت فارابی کے کندی سے زیادہ تعلق ہے۔ تاہم چونکہ اِن دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا وہ بعض اہم باتوں میں فارابی سے بھی اتفاق رکھتا ہے۔ وہ اِس بات کی مثال ہے کہ اُس زمانہ کے سب سے روشن دماغ لوگوں کا رجحان بھی منطقی۔ مافوق الطبیعی غور وفکر کے میدان میں فارابی کی تقلید کی طرف نہ تھا۔

یہ شخص طبیب، ماہر علم اللسان اور مورخ ابوعلی ابن مسکویہ تھا جو سلطان ابوعبداللہ کا دوست اور خازن تھا اور جس نے بڑی عمر میں سنہ ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔ علاوہ اور چیزوں کے اُس نے ایسا فلسفۂ اخلاق چھوڑا ہے جس کی مشرق میں آجتک بہت قدر ہے۔ اِس میں افلاطون، ارسطو، جالینوس کی تعلیمات اور شرع اسلام سب ملی جلی ہیں۔ تاہم ارسطو کو غلبہ حاصل ہے۔ اِس کا آغاز حقیقت روح کے بیان سے ہوتا ہے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کی روح ایک لاجسمی بسیط، اپنے وجود علم اور فعل کا شعور رکھنے والا جوہر ہے۔ اُس کا طبعًا معقول ہونا اِسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اُس میں متضاد صورتیں داخل ہوسکتی ہیں مثلاً سفید وسیاہ دونوں کے تصورات۔ علاوہ اِس کے وہ محسوس ومعقول دونوں کی صورت کو

اپنے اندر غیر مادی حالت میں قبول کرتی ہے کیونکہ طول روح کے اندر طویل نہیں ہوتا اور حافظہ میں بھی نہیں چنانچہ روح کے علم اور فعل اپنے جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہیں بلکہ تمام عالم محسوس اُن کے لئے کافی نہیں ہے علاوہ اس کے وہ ایک ذہنی معقول علم رکھتی ہے۔ جو اُس نے حواس کے ذریعہ سے نہیں حاصل کیا ہے کیونکہ اُس کے ذریعہ سے وہ اُن حسیات میں جو اُسے حواس سے حاصل ہوئے ہیں تقابل اور امتیاز کرکے حق و باطل میں فرق کرتی ہے اور اس طرح وہ حواس کی نگرانی اور مدد کرتی ہے۔ خود اپنی ذات کے شعور میں یعنی اپنے علم کے علم میں روح کی عقلی وحدت سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے جہیں خیال، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

روح انسانی میں اور حیوانوں کی ارواح میں خاص فرق یہ ہے کہ اوّل الذکر معقول غور و فکر کو اپنا دستور العمل بناتی ہے جس کا مقصد "خیر" ہے۔

خیر، عمومی حیثیت سے، وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی ارادہ کرنے والا اپنی زندگی کا مقصد حاصل کرتا ہے یا اُس کی تکمیل کرتا ہے۔ (اس لئے نیک ہونے کیلئے ایسی سرشت کی ضرورت ہے جو اپنا ایک مقصد رکھتی ہو) لیکن سرشت کے اعتبار سے لوگوں میں بہت فرق ہے۔ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ صرف چند لوگ ایسے ہیں جو طبعاً نیک ہیں اور کبھی بد نہیں ہو سکتے (کیونکہ جو چیز فطرتی ہے اُس میں تغیر نہیں ہوتا) برخلاف اس کے ایسے بہت ہیں جو فطرتاً بد ہیں اور کبھی نیک نہیں ہو سکتے۔ لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو ابتداً میں نہ نیک ہوتے ہیں اور نہ بد اور آگے چلکر تعلیم یا صحبت کے اثر سے دونوں میں سے کوئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

نیکی یا تو عام ہوتی ہے یا خاص۔ خیر مطلق وہ ہے جو اعلیٰ علم اور اعلیٰ وجود کے ساتھ ایک ہے جس تک پہنچنے کی سب نیکیاں کوشش کیا کرتی ہیں۔ لیکن ہر فرد کے لئے کوئی مخصوص نیکی نفسی حیثیت سے سرمایۂ راحت و سعادت ہوتی ہے۔ اور یہ نیکی اپنے جوہر اصلی کو کامل طور پر ظہور میں لانے یا بالفاظ دیگر اپنی اندرونی سرشت کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔

عام طور پر انسان اُس وقت نیک یا سعید ہے جب اُس کا کردار انسانیت کے معیار پر پورا

آتا ہو۔ نیکی انسان کی خاص صفت اور لازمۂ انسانیت ہے لیکن چونکہ مختلف افراد میں انسانیت کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اس لئے سعادت یا نیکی سب کے لئے ایک نہیں ہے اور چونکہ تنہائی کی زندگی بسر کرنیوالا فرد تمام ممکن نیکیوں کو حقیقت کا جامہ نہیں پہنا سکتا اس لئے بہت سے افراد کو مل کر زندگی بسر کرنی چاہئے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلا فرض یا تمام نیکیوں کی بنیادی نوع انسان کی محبت ہے جس کے بغیر معاشرت ممکن ہی نہیں ہے۔ منفرد انسان صرف دوسروں کے ساتھ، اور اُن کے درمیان مکمل ہوتا ہے۔ علم الاخلاق اصل میں معاشرتی اخلاق ہے۔ اس لئے دوستی کے متعلق ارسطو کا قول صحیح نہیں ہے کہ یہ اپنی ذات کی محبت کو وسعت دینے سے حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ ابنائے جنس کی محبت کے دائرہ کو تنگ کرنے کا نتیجہ یا اس کی خاص قسم ہے۔ اور دوستی بلکہ ہر سے ہر نیکی کے استعمال کا موقعہ صرف سماج یا مدنی جماعت میں مل سکتا ہے نہ کہ مقدس راہبوں کی طرح ترک دنیا کرنے سے۔ تارک الدنیا یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعتدال اور نیکی کی زندگی بسر کرتا ہے لیکن اُسے اعمال کی سیرت کے متعلق مغالطہ ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اعمال مذہبی ہوں لیکن اخلاقی نہیں کہے جا سکتے اور نہ علم الاخلاق کے موضوع بحث ہو سکتے ہیں۔

علاوہ ازیں بقول ابن مسکویہ کے اگر شرع کے معنی صحیح سمجھے جائیں تو وہ انتہائی علم الاخلاق سے بالکل متحد ہے۔ مذہب عوام کے لئے اخلاقی تعلیم ہے۔ نماز جماعت اور حج کے متعلق جو احکام ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ ابنائے جنس کی محبت کا دائرہ جہاں تک ممکن ہو وسیع کیا جائے۔

جزدیات کے لحاظ سے ابن مسکویہ کی کوشش اہل یونان کی اخلاقی تعلیم کو جسے اُس نے اپنے بیان میں شامل کر لیا ہے، شرع اسلام سے ملا دینے میں کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ یہاں ہم اس کا ذکر نہیں کریں گے تاہم اُس کی سعی علم الفرائض کی موشگافیوں اور صوفیوں کی رہبانیت دونوں سے آزاد علم الاخلاق کے مدوّن کرنے میں نہ صرف عمومی حیثیت سے کامیاب ہوئی ہے بلکہ جزدیات میں بھی ایک فاضل جلیل کے حزم و اعتدال کی جھلک نظر آتی ہے۔

۴۔ ابن سینا

۹۸۰ء میں بہ مقام افشنہ من مضافات بخارا ایک عمال شاہی کے خاندان میں ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا پیدا ہوا۔ اُس نے اپنی دینی و دنیوی تعلیم اپنے ماں باپ کے گھر پائی جہاں ایرانی مخالف اسلام روایات زندہ تھیں۔ اُس کے بعد حسابی اور ذہنی حیثیت سے قبل از وقت بالغ جوان نے بخارا میں فلسفہ اور طب کی تعلیم پائی۔ خوش قسمتی سے اُس نے سترہ برس کی عمر میں شاہ نوح ابن منصور کے علاج میں کامیابی حاصل کی اور اُسے شاہی کتب خانے میں جانے کی اجازت مل گئی۔ اُس کے بعد سے وہ علم و عمل میں خود اپنا اُستاد بن گیا۔ اُسے یہ سلیقہ تھا کہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے فائدہ اُٹھائے۔ طوائف الملوکی کی گرم بازاری کے زمانہ میں وہ لگاتار قسمت آزمائی کرتا رہا۔ کسی بڑے فرمانروا کی اطاعت اُس پر اُسی طرح گراں گذرتی جیسے علم میں کسی اُستاد کی۔ وہ دربار در بار پھرتا رہا۔ کبھی وہ عمال شاہی کے زمرہ میں تھا کبھی معلم اور مصنف کی حیثیت سے مصروفِ جد و جہد تھا یہاں تک کہ ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا۔ اِس بادشاہ کی وفات کے بعد اُس کے بیٹے نے اِسے چند مہینے کے لئے ایک قلعہ میں رکھے جانے کا حکم دیا۔ اُس کے بعد وہ علاء الدولہ کے یہاں اصفہان پہنچا۔ آخر کار اُس نے ہمدان میں ستاون سال کی عمر کو پہنچکر وفات پائی۔

غالباً یہ سب سے زیادہ غلط خیال ہے جو فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں چلا آتا ہے کہ ابن سینا فارابی سے آگے بڑھکر زیادہ خالص ارسطاطالیسیت تک پہنچ گیا ہے۔ سچ پوچھئے تو ہمارے دنیادار حکیم کو ارسطو کی کیا پروا تھی۔ یہ اُس کا کام نہ تھا کہ کسی نظام فلسفہ کے رنگ میں ڈوب جائے۔ اُس نے "متابعِ نیک بردگان کہ باشد" پر عمل کیا لیکن اُس میں اُس نے طائیوس کے خیالات کو سب پر ترجیح دی۔ اِس طرح وہ مشرق کا جلیل القدر مخالف خیالات میں مصالحت کرنیوالا فلسفی اور دنیا کے قاموس نگاروں کا امام بن گیا۔ اُسے اِس میں کمال تھا کہ دنیا بھر سے اکٹھا کئے ہوئے مصالحہ کی ترتیب اور تدوین کرے اور

اُسے باریک ناقدانہ نہیں تو کم سے کم جامع اور بلیغ انداز سے بیان کرے۔ وہ اپنی زندگی کے ہر لمحہ سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ دن کو سلطنت کا کاروبار انجام دیتا یا اپنے شاگردوں کو درس دیتا تھا۔ شام کا وقت دوستی اور صحبت کا لطف اٹھانے کے لئے مخصوص تھا اور رات کو وہ اکثر ہاتھ میں قلم لئے ہوئے اور پہلو میں جام رکھے (تاکہ نیند نہ آئے) تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا۔ یہ کام اصل میں وقت اور موقعہ پر منحصر تھا جب اُسے دربار شاہی سے فرصت ہوتی تھی اور کتب خانہ اس کے پاس موجود ہوتا تھا تو اپنا قانون الطب یا کتاب الشفا لکھا کرتا تھا۔ سفر میں وہ کتابوں کا خلاصہ کرتا اور چھوٹے چھوٹے رسالے لکھتا تھا۔ قلعوں میں بیٹھکر وہ مذہبی مضامین تحریر کرتا تھا مگر ہمیشہ ایک دلچسپ طرز ادا کے ساتھ۔ بلکہ اس کے چھوٹے تصوف کے رسالوں میں شاعری کا لطف موجود ہے۔ کسی کی فرمائش پر وہ علمی مضامین امنطق اور طب کو نظم کر دیا کرتا تھا جیسا کہ دسویں صدی سے رواج ہو چلا تھا اگر اس پر یہ بھی اضافہ کیا جائے کہ وہ عربی یا فارسی جس میں جی چاہے لکھ سکتا تھا تو ہر ایک ہر فنی شخص کی تصویر نظر کے سامنے آجاتی ہے۔ اُس نے اپنی عمر میں کام اور لطف زندگی دونوں کی وہ کثرت دیکھی کہ اُس کا دل سیر ہو گیا تھا۔ ذہانت میں وہ اپنے عمر میں بڑے ہموطن فردوسی (٩٤٠ تا ١٠٢٠ء) اور علمی قابلیت میں اپنے ہمعصر بیرونی سے کمتر تھا۔ فردوسی اور بیرونی ہمارے لئے اب تک اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنے زمانہ کا مظہر تھا اور اسی پر اُس کے اثر اور اُس کی تاریخی عظمت کی بنیاد تھی۔ اُس نے فارابی کی طرح زندگی سے قطع تعلق نہیں کر لیا تھا کہ ارسطو کی شرح میں محو ہو جائے بلکہ وہ یونانی فلسفہ اور مشرقی حکمت کا جامع تھا۔ اُس کی رائے تھی کہ قدماء کی شرحیں کافی لکھی جا چکی ہیں اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدوّن کیا جائے یعنی پُرانے درس کو نئے سانچے میں ڈھالا جائے۔

طب میں ابن سینا کوشش کرتا ہے کہ اُسے نظامی صورت میں لائے۔ تاہم وہ اِس معاملہ میں پکا منطقی نہیں ہے۔ وہ تجربہ کو کم سے کم نظری حیثیت سے کافی اہمیت دیتا ہے اور تفصیل کے ساتھ اُن شرائط کا ذکر کرتا ہے جن کے پورے ہونے پر کسی دوا کا اثر معلوم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک طب میں فلسفیانہ اصول شامل ہیں اُس حد تک طب کو چاہیئے کہ اِن اصولوں کو فلسفہ کے ہاتھ سے بہ طور

احکام کے قبول کرے۔

فلسفہ کی تین قسمیں ہیں منطق، طبیعات، مافوق الطبیعات۔ مجموعی حیثیت سے وہ تمام موجودات کی حقیقت کے علم پر اور تمام منفرد علوم کے اصولوں پر حاوی ہیں۔ اس علم کے ذریعہ فلسفی کی روح انتہائی تکمیل جو انسان کے لئے ممکن ہے حاصل کرتی ہے۔ موجودات یا تو معقول یعنی مافوق الطبیعات کے موضوع ہوتے ہیں یا مجسم یعنی طبیعات کے موضوع، یا مجرد یعنی منطق کے موضوع۔ جو چیزیں طبیعات کی موضوع ہوتی ہیں وہ بے مادے کے نہ تو وجود رکھ سکتی ہیں نہ خیال کی جا سکتی ہیں لیکن مافوق الطبیعی اشیا مادے سے بالکل بری ہیں اور منطقی، مادے سے بذریعہ تجرید حاصل ہوتی ہیں۔ منطق اور ریاضی کی موضوع میں ایک حد تک مشابہت ہے یعنی جہاں تک کہ ریاضی کا موضوع مجرد ہوتا ہے تاہم ریاضی کا موضوع ہمیشہ خارج میں ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ بہ خلاف اس کے منطق کا موضوع اپنی ذات سے صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے مثلاً عینیت، وحدت، کثرت، عمومیت، خصوصیت، جوہریت وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ منطق خیال کے علاقوں کا علم ہے۔

اس اجمال کی تفصیل میں ابن سینا بالکل فارابی کی منطق کی پیروی کرتا ہے، دونوں کا اتفاق اور بھی اچھی طرح ثابت ہوتا اگر فارابی کی منطقی تصنیفات ہم تک پہنچی ہوتیں۔ وہ اکثر انسان کی قوت خیال کے ناقص ہونے اور منطق کا محتاج ہونے پر زور دیتا ہے جس طرح سے کہ قیافہ شناس ظاہری خط و خال سے باطنی سیرت پر حکم لگاتے ہیں اسی طرح منطقی معلوم کبریٰ سے نامعلوم صغریٰ کو مستنبط کرتا ہے۔ اس میں کس قدر آسانی سے تخیل اور خواہشات کی غلطیاں جیب جاب مل جُل جاتی ہیں۔ حواس ظاہری سے جنگ کی ضرورت ہے تاکہ عالم تصور اپنے آپ کو عقل کی خالص حقیقت تک بلند کر سکے جس سے کوئی چیز بحیثیت لازمی کے تسلیم کی جائے۔ صرف وہ شخص جسے خدا کی طرف سے الہام ہوتا ہو منطق سے اسطرح بے نیاز ہو سکتا ہے جیسے کہ بدوی کو عربی صرف و نحو کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ عمومیات میں بھی اُس کا وہی رویہ ہے جو فارابی کا۔ کثرت سے پہلے ہر چیز کا وجود خدا اور فرشتوں کی عقل میں تھا۔ اُس کے بعد یہ چیزیں مادے کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں اور پھر

ذہن انسانی میں یہ تصور کی عمومیت نبجاتی ہیں۔ جس طرح سے کہ ارسطو نے جوہر اوّل (منفرد) اور جوہر دوم (عالم تصور سے متعلق) میں فرق کیا ہے اُسی طرح ابن سینا معنائے اوّل اور معنائے دوم میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیاء سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے۔

مافوق الطبیعات اور طبیعات کے معاملہ میں ابن سینا اور فارابی میں یہ بڑا فرق ہے کہ اوّل الذکر مادہ کا وجود خدا کی ذات سے نہیں مانتا اور معقول اشیا کو مادی چیزوں سے بالاقرار دیتا ہے اور اسی سلسلہ میں وہ نفس انسانی کو معقول اور مجسم کے درمیان واسطہ ٹھہرا کر اُس کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔

ممکن اور واجب کی "معنی" ہی سے ایک ذات واجب کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کے وجود کا ثبوت اُس کی مخلوقات کے ذریعہ سے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں یا خیال کی جا سکتی ہیں اُن کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولی کا جس میں امکان اور وجود ایک ہیں ثبوت ملتا ہے۔

نہ صرف تحت قمری دنیا "ممکن" ہے بلکہ سماوات بھی بذات خود "ممکن" ہیں۔ اُن کی ہستی ایک دوسری ہستی کے واسطہ سے واجب قرار پائی ہے جو امکان سے بالاتر ہے یعنی کثرت اور تغیر سے بھی۔ وجوب مطلق ایک وحدت محض ہے جس سے کوئی کثرت آسا چیز پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہی واحد اول ابن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی صفتیں، مثلاً خیال وغیرہ، منسوب کی جاتی ہیں لیکن محض منفیانہ یا اعتباری حیثیت سے جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

واحد اوّل سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے یعنی کائنات کی عقل اوّل۔ اِس سے کثرت پیدا ہوتی ہے یعنی (۱) جب وہ اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو بیرونی کرات سماوی کی خالق ہے۔ (۲) جب وہ (عقل اوّل) اپنی حقیقت پر غور کرتی ہے تو روح (جوہر زندگی) پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے کرات سماوی کی عقل کارفرما ہوتی ہے اور (۳) جس حد تک وہ (عقل اول) ممکن بالذات ہے اُس ہی سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے یعنی بیرونی کراتِ سماوی اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے عقل۔ روح۔

جسم۔ کیونکہ عقل بلاواسطہ تو جسم کو حرکت میں لا نہیں سکتی اس لئے اُسے اپنے فعل کے لئے روح کی ضرورت ہے آخر میں عقل فعال آتی ہے جو ارضی مادہ جسمی صورتوں اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور انہیں شکل بخشتی ہے۔ یہ سارا عمل جس کا تصور زمانہ میں نہیں ہو سکتا ایک عامل یعنی مادّے میں واقع ہوتا ہے۔ مادہ تمام موجودات کا قدیم امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرتا ہے۔ یہ تمام افراد کا جوہر ہے۔

یہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لئے قیامت تھی۔ معتزلی متکلمین نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ خدا کوئی بُری یا خلافِ عقل بات نہیں کر سکتا لیکن فلسفہ اب (ابن سینا کی زبان سے) یہ کہتا تھا کہ خدا بجائے ہر چیز پہ قادر ہونے کے صرف اُن چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلاواسطہ صرف عقل اول پیدا ہوتی ہے۔

اور ہر اعتبار سے ابن سینا انتہائی کوشش کرتا ہے کہ (اپنے خیالات کو عامہ مسلمین کے عقائد سے مطابق کرے (نیک و بد سب کچھ خدا کی طرف سے ہے لیکن پسندیدگی کے ساتھ صرف نیکی ہے بدی یا تو معدوم ہے یا جہاں تک وہ خدا کی طرف سے ہے، محض عرض ہے۔ اگر وہ ناگزیر شر کے سبب دنیا کو پیدا نہ کرتا تو یہ سب سے بڑھکر شر ہوتا۔ دنیا جیسی ہے اُس سے بہتر اور خوشنما نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کی خوشنما ترتیب میں قدرت الٰہی کی کارسازی موجود ہے جو عقول کرات سماوی کے واسطے سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ خدا اور عقول صرف (کلیات) کو جانتے ہیں پس وہ جزدیات کا بند و بست نہیں کر سکتے۔ لیکن کرات سماوی کی عقول جو انفرادی چیزوں کا علم رکھتی ہیں اور جن کے توسط سے عقل کا اثر جسم پر پڑتا ہے یہ امکان رکھتی ہیں کہ منفرد اشیاء اور اشخاص کا انتظام کر سکیں۔ جوہروں کا فوری کون و فساد (یعنی خدا کی طرف سے ان کا پیدا کیا جانا اور معدوم کیا جانا) مسلسل حرکت یعنی بتدریج ممکن سے موجود کی طرف انقلاب کے مقابلہ میں ناممکن چیز نہیں ہے۔ اُس کے بیاں سرے سے وجود کی صورتوں عقل اور جسم، صورت اور مادہ، عرض و جوہر کا باہمی تعلق واضح نہیں ہے بہر حال خوارق عادات کی گنجائش ضرور باقی رہتی ہے۔ شدید روحانی اضطراب سے جو ہماری نفس میں انتہائی سردی یا گرمی پیدا کر دیتا ہے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ روح کائنات میں بھی عجیب و غریب حادثات ممکن ہیں حالانکہ بالعموم یہ قوانین فطرت

کی پابندی کرتی ہے۔ اِن سب امکانات سے ہمارا فلسفی بہت اعتدال سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ نجوم اور الکیمیا کا وہ عقلی وجوہ کی بنا پر مخالف ہے تاہم اُس کی موت کے بعد ہی نجوم کے متعلق اشعار اُس کی طرف منسوب کیے گئے اور ترکی قصوں میں ایک سن رسیدہ صوفی کی جگہ اکثر ابن سینا ساحر کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے۔

ابن سینا کی طبیعیات کا دارومدار اِس بات کے فرض کر لینے پر ہے کہ جسم کسی فعل کا فاعل نہیں ہو سکتا فاعل ہمیشہ قوت، یا صورت، یا نفس، یا اُس کے واسطے سے عقل ہوتی ہے چنانچہ طبیعیات کی اقلیم میں بے شمار قویٰ ہیں جنکے خاص خاص مدارج چڑھتی ہوئی ترتیب میں قوائے فطرت، پودوں کی قوتیں، ارواحِ انسانی اور ارواحِ کائنات ہیں۔

فارابی سب سے زیادہ زور عقل محض پر دیتا تھا۔ اُسے خیال سے اُس کی ذات کی خاطر محبت تھی لیکن ابن سینا کو ہر جگہ نفس کی فکر تھی۔ جسطرح طب میں اُس کی مدنظر جسم انسانی ہے اُسی طرح فلسفہ میں نفس انسانی ہے۔ اُس کی معرکۃ الآرا قاموس فلسفہ کا نام ہی شفا (روحانی) ہے۔ نفسیات اُس کے نظام کا مرکز ہے۔

اُس کے علم اللسان میں دوئی پائی جاتی ہے جسم اور روح میں کوئی حقیقی باہمی ربط نہیں ہے جس طرح کہ سب اجسام ستاروں کے زیر تاثیر عناصر کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی بھی اُسی ترکیب کے بہترین اعتدال سے بنتا ہے۔ اِس لیے جسم کی فوری آفرینش اور سرے سے نوع انسانی کا آناً فاناً فنا ہو جانا اور جی اٹھنا ممکن ہے۔ لیکن وجود (نفس) کی تفسیر ترکیب عناصر سے نہیں کی جاسکتی۔ یہ جسم کی غیر منفصل صورت نہیں ہے بلکہ اُس سے عارضی تعلق رکھتا ہے۔ صورت آخرین یعنی ہم سے مافوق عقل فعال سے ہر جسم اپنا مخصوص نفس پاتا ہے جو اُسی کے لیے موزوں ہے کسی اور کے لیے نہیں۔ ابتدا ہی سے ہر نفس (روح) منفرد جوہر ہے اور وہ اپنے جسم کے اندر زمانی زندگی میں روز بروز زیادہ انفرادیت حاصل کرتا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ باتیں ابن سینا کے دوسرے قول سے کہ مادہ انفرادیت کی اصل ہے مطابقت نہیں رکھتیں لیکن روح (نفس) ہمارے فلسفی کے ہاں ایک طلسم عجائب ہے۔ وہ ضعیف الاعتقاد نہیں ہے اور اکثر تاکید کرتا رہتا ہے کہ روحانی زندگی کے اسرار پر آسانی سے آنکھ بند کرکے

ایمان نہ لے آنا چاہئے لیکن خود روح کی عجیب وغریب قوتوں اور ممکن کارسازیوں کی خبر دیتا ہے، جو زندگی کے پیچ در پیچ راستوں میں ماری ماری پھرتی ہے اور عدم اور وجود کے درمیان جو حجاب ہے اُسے دور کردیتی ہے۔

تمام قوائے روحانی میں نظری قوتیں سب سے افضل ہیں۔ حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ معقول روح کو دنیا کا علم ہوتا ہے خاص طور پر حواس باطنی یعنی محسوس معقول قوائے تصور کی بحث ابن سینا نے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ عام طور پر طبیب فلسفی تین حواس باطنی یا عمل تصور کے تین مدارج کے قائل تھے (۱) منفرد حسیّات کو ملا کر دماغ کے سامنے کے حصے میں مجموعی ادراک بنانا۔ (۲) حِسّ عام کے اُس ادراک میں پہلے سے موجود تصورات کی مدد سے تصرف کرنا یعنی اصلی تعقل دماغ کے وسط میں (۳) جس تصور کا تعقل کیا گیا ہے اُسے حافظہ کے خزانہ میں جس کا مرکز دماغ کے پچھلے حصہ میں ہے داخل کردینا۔ ابن سینا اس تخیل میں اور آگے قدم بڑھاتا ہے۔ وہ دماغ کے اگلے حصہ میں حِسّ عام اور حافظہ محسوس میں جو مجموعی تصاویر کا خزانہ ہے فرق کرتا ہے۔ علاوہ اِس کے وہ تعقل کو ایک حد تک غیر شعوری حیثیت سے حِسّی خواہشات کی زندگی کے اثر سے، لیکن ایک حد تک شعور کی حالت میں عقل کی مدد سے واقع ہونے والا عمل کہتا ہے۔ پہلی صورت میں تصور کو شے منفرد سے علاقہ باقی رہتا ہے مثلاً بھیڑ کو بھیڑئے کی دشمنی کا علم ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں وہ توسیع پاکر عام ہوجاتا ہے۔ اِس کے علاوہ پانچویں حِسّ حافظہ مصورہ ہے جو محسوس تخیل اور معقول غور وفکر سے بنے ہوئے تصورات کا جلوہ گاہ ہے۔ چنانچہ پانچ حواس ظاہری کے مقابلے میں پانچ حواس باطنی بھی ہیں لیکن جس معنی میں یہ اخوان الصفا کے یہاں تھے اُس سے بالکل مختلف ہیں۔ اِس موقعہ پر اُس نے جو سوال اُٹھایا تھا کہ آیا کسی گذری ہوئی بات کے یاد کرنے کو ایک جداگانہ قوت حافظہ سمجھنا چاہئے یا نہیں۔ اُسے بے جواب دئے چھوڑ دیا ہے۔

نظری قوائے روحانی کی سرتاج عقل ہے۔ ایک عملی عقل بھی ہوتی ہے لیکن اُس کی جد وجہد بالواسطہ ہماری ذات کا مرقع ہے بہ خلاف اِس کے شعور ذاتی یعنی اپنے نفس کا خالص علم جو وحدت عقل

کا مظہر ہے بلا واسطہ ہماری ذات کا آئینہ ہے لیکن عقل بجائے (نفس) روح کی ادنیٰ قوتوں کو دبانے کے انہیں اُبھارتی ہے وہ حواس کے ادراک کو لطیف تر اور تصور کو عام تر بناتی ہے عقل اُس مصالحہ پر جو اُسے حواس ظاہری اور باطنی سے ملتا ہے تصرف کرتی ہے وہ ابتدا میں خیال بالقوت ہوتا ہے لیکن آخر میں خیال بالفعل بنجاتا ہے مشق کے ذریعہ سے امکان واقعہ بنجاتا ہے۔ یہ تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن عالم بالا کی طرف سے یعنی اُس صورت آفریں کی ہدایت ورہنمائی میں جو بہ حیثیت عقل فعال ہماری عقل کو خیالات عطا کرتا ہے لیکن خالص معقول خیالات کے لئے نفس انسانی کے پاس حافظہ نہیں ہے کیونکہ تصور کے لئے ایک جسمی حامل کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب کبھی معقول روح کسی چیز کا علم حاصل کرتی ہے تو اُس پر یہ علم عالم بالا سے نازل ہوتا ہے اور خیال کرنے والی روحوں میں اُن کے علم کی نوعیت اور وسعت کی بنا پر فرق نہیں ہوتا بلکہ اُس صلاحیت کے لحاظ سے جو ان میں ہم سے مافوق عقل سے استفادہ کرنے کی ہوتی ہے۔

معقول روح جو اپنے سے ادنیٰ قوتوں پر قابو رکھتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو عقل کل کی ہدایت سے پہچانتی ہے۔ یہی حقیقی انسان ہے جو بلاشبہ حادث ہے لیکن بہ حیثیت بسیط ہستی اور منفرد جوہر کے فساد سے محفوظ اور لافانی ہے۔ یہاں ابن سینا کی تعلیم اپنی وضاحت کے اعتبار سے فارابی کی تعلیم سے امتیاز رکھتی ہے۔ ابن سینا کے عہد سے مشرق میں حادث ارواح انسانی کے لافانی ہونے کا عقیدہ ارسطا طالیسی سمجھا جاتا ہے اور اُس کی ضد افلاطونی۔ اِس اعتبار سے اُس کا فلسفہ مذہب سے زیادہ متحد ہے۔ جسم انسانی اور تمام عالم محسوس روح کے لئے ایک مدرسہ ہے جہاں وہ تعلیم حاصل کرتی ہے لیکن جسمانی موت کے بعد جو ہمیشہ کے لئے اس پیکر خاکی کا خاتمہ کر دیتی ہے روح عقل کل کے ساتھ کم و بیش اتحاد رکھتے ہوئے باقی رہتی ہے۔ یہی وصل عقل مافوق کے ساتھ (جسے بالکل ایک ہو جانا نہیں سمجھنا چاہیئے) صالح اور عالم روح کے لئے سعادت ہے۔ اور ارواح کے حصے میں دائمی بدبختی آتی ہے جس طرح جسمانی نقائص سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اُسی طرح روح کی خرابیوں کی بھی سزا ملتی ہے لیکن اِسی اصول پر ارضی زندگی میں حاصل کی ہوئی روحانی تندرستی اور معقولیت کے لحاظ سے بھی آسمانی

جزالتی ہے۔ خالص روح کو وقتی آلام میں ابدیت کے خیال سے تسکین ہوتی ہے۔

بلاشبہ تھوڑے ہی لوگ اعلیٰ درجہ پر پہونچتے ہیں۔ حق کی چوٹی پر عوام الناس کے لئے جگہ نہیں ہے۔ صرف ایک ایک کرکے لوگ معرفت الٰہی کے سرچشمے سے جو تنہائی کی بلندیوں پر واقع ہے سیراب ہوتے ہیں۔

عقل انسانی کی بابتہ اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے ابن سینا شاعرانہ روایات کا حوالہ دیتا ہے اور اُن کی تاویل کرتا ہے جس کا عہد متاخر کے فارسی ادب میں بہت رواج تھا۔ سب سے زیادہ دلچسپ ہمارے لئے حی ابن یقظان کا مثالی کیریکٹر ہے۔ اس میں عقل انسانی کے عناصر، عالم فطرت، روح اور عقول سے گذر کر واحد لایزال کے سریر عظمت و جلال پر پہونچ جانا دکھایا گیا ہے۔ یہ فلسفی کو ایک جوان صورت بڈھے کے بھیس میں ملتا ہے۔ فلسفی کوشش کرچکا ہے کہ حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ سے ارض و سما کو پہچانے۔ اب اُسے دو راستے نظر آتے ہیں ایک تو مغرب کی طرف جو مادے اور بدی کی راہ ہے اور دوسرا مطلع آفتاب کی جانب جو معقول ابدی صور خالص کا راستہ ہے جس پر حی مسافر کی رہنمائی کرتا ہے۔ باہم وہ حکمت الٰہی کے منبع اور ابدی نوجوانی کی سرحد تک پہنچتے ہیں جہاں حسن خود اپنا حجاب ہے اور نور آپ اپنا پردہ دار۔ یہی ابدی اسرار ہے۔

اس طرح حی ابن یقظان معدودے چند غور و فکر کرنے والی روحوں کا رہنما ہے وہ ابدی عقل ہے جو نوع انسان کے مافوق ہے اور اُس کے درمیان مصروف جد و جہد رہا کرتی ہے۔

اسی طرح کے معنی ہمارا فلسفی سلمان اور ابسال کی کہانی کو، جو عہد متاخر میں یونان میں تصنیف کی گئی تھی اور جس میں بعد میں بہت تصرفات ہوئے ہیں، پہناتا ہے۔ سلمان اُس کے نزدیک دنیادار انسان ہے جسکی بیوی (یعنی عالم محسوس) ابسال پر عاشق ہو جاتی ہے اور مکر سے اُسے اپنے پہلو میں بٹھاتی ہے لیکن فیصلہ کن لمحہ سے پہلے ایک بجلی آسمان سے گرتی ہے۔ ابسال کو دکھاتی ہے نہ وہ کیا حرکت کرنے والا تھا اور اُسے محسوس لذات کی دنیا سے اُٹھا کر خالص عقلی مشاہدہ کے عالم میں لیجاتی ہے وہ ایک اور جگہ کہتا ہے کہ فلسفی کی روح ایک پرندکی طرح ہے۔ بڑی صعوبتوں کے بعد وہ ارضی پھندے

سے نکلتی ہے اور کائنات کی فضاؤں میں پرواز کرتی ہے یہاں تک کہ فرشتۂ اجل اُس کی آخری بیڑیوں کو کاٹ دیتا ہے۔

یہ ابن سینا کا تصوف ہے۔ اُس کی روح کو اُس چیز کی آرزو ہے جس کے لئے اُس کے دواخانہ میں کوئی دوا نہیں ہے اور جو اُس کی درباری زندگی میں میسر نہیں آسکتی۔

علم الاخلاق اور علم السیاست کی تدوین نظری حیثیت سے کرنا فقہ کے معلموں کو مبارک رہے۔ ہمارا فلسفی اپنے آپ کو روشن ضمیری کے درجے پر پاتا ہے جہاں وہ ایک دیوتا کی طرح انسانی قوانین سے آزاد ہے۔ شرع کے احکام اور ریاست کے قوانین صرف عامۃ الناس کے لئے واجب العمل ہیں محمدؐ کا مقصد تھا کہ بدوؤں کو مہذب بنائیں۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے علاوہ اور باتوں کے جسمانی بازغا(؟) کی تعلیم دی۔ خالص عقلی سعادت کو یہ بدوی سمجھ نہیں سکتے تھے۔ اِس لئے ضروری تھا کہ اُن کی تربیت الم و راحت جسمانی کے وعدے وعیدے کی جاتی۔ اُس جماعت میں، جو حواس ظاہری کی غلام ہے اور عبادت الٰہی کا منشا احکام ظاہر کی پابندی سمجھتی ہے اور راہبوں میں، باوجودیکہ وہ تمام عالم محسوس کو ترک کر دیتے ہیں اِس حد تک اتفاق ہے کہ آخرالذکر بھی انعام الٰہی کی توقع میں زہد و عبادت کرتے ہیں۔ سچے خدا پرست روحانی محبت میں عوام اور زاہد دونوں سے برتر ہیں۔ یہ سوائے ذات احدیت کے کسی اور چیز کی تمنا نہیں رکھتے اور امید و بیم سے آزاد ہیں۔ اُن کی ملک عقل کی آزادی ہے۔

لیکن یہ راز عوام پر نہیں ظاہر کرنا چاہیئے۔ فلسفی اسے صرف اپنے عزیز شاگردوں کو تعلیم کرتا ہے۔

سیر و سیاحت کے سلسلہ میں ابن سینا کی ملاقات بہت سے ہمعصر علماء سے ہوئی لیکن بظاہر اِن لوگوں سے دیرپا تعلقات نہیں قائم ہوئے۔ جس طرح وہ اپنے پیشرووں میں سے صرف فارابی سے عقیدت رکھتا ہے اسی طرح اپنے زمانے کے لوگوں میں سے وہ صرف اپنے مربی بادشاہوں کا ممنون احسان ہے۔ ابن مسکویہ کے متعلق، جس سے اُس کی بارہا ملاقات ہوئی تھی، وہ مخالف رائے ظاہر کرتا ہے۔ بیرونی سے جو بہ حیثیت محقق اُس سے افضل تھا اُس کی خط و کتابت رہی لیکن جلد یہ سلسلہ

منقطع ہوگیا۔

بیرونی (۹۷۳ تا ۱۰۴۸) اگرچہ اسے فارابی اور اپنے سے کم سن ابن سینا کے مقابلے میں کندی اور مسعودی کا شاگرد کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اُس عہد کی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا مستحق ہے کہ اُس کا بیان تھوڑا سا ذکر کیا جائے۔ زیادہ شغف اُسے ریاضی، ہیئت، جغرافیہ اور علم الاقوام سے تھا۔ وہ ایک تیز نظر مشاہدہ کرنے والا اور عمدہ نقّاد تھا لیکن بہت سی باتوں میں اپنی روشن خیالی کے لئے وہ فلسفہ کا ممنون احسان ہے اور بہ حیثیت تمدن کے ایک مظہر کے یہ علم ہمیشہ اُس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتا رہا۔

بیرونی نے نہایت خوبی کے ساتھ فیثاغورثی، افلاطونی فلسفہ، ہندی حکمت اور صوفیانہ خیالات میں مصالحت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی خوبی کے ساتھ اُس نے اہل عرب اور اہل ہند کے جد وجہد اور کارگزاریوں کے مقابلہ میں یونانی حکمت کی افضلیت کو ثابت کیا ہے۔ وہ کہتا ہے عرب کا کیا ذکر ہے۔ ہند سے بھی کوئی سقراط نہیں پیدا ہوا۔ وہاں کسی منطقی منہاج نے علوم کو خیال آرائی سے آزاد نہیں کیا ہے۔ تاہم وہ معدودے چند حکمائے ہند کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ پیروان انیا بھت کے خیالات کا ذیل کے الفاظ میں اظہار کرتا ہے "ہمارے لئے کافی ہے کہ ہم ان چیزوں کو جان لیں جن پر آفتاب کی روشنی پڑتی ہے۔ اُس کے آگے جو کچھ ہے خواہ وہ کتنی ہی بے اندازہ وسعت رکھتا ہو ہمیں اس کی ضرورت نہیں جن چیزوں تک آفتاب کی روشنی نہیں پہونچتی حواس ان کا ادراک بھی نہیں کرسکتے۔"

اِس سے ہمیں بیرونی کے فلسفہ کا علم ہوتا ہے۔ صرف حواس کے ادراکات کا جن میں منطقی عقل باہمی ربط پیدا کرتی ہے یقینی علم حاصل ہوسکتا ہے اور زندگی کے لئے ہمیں عملی فلسفہ کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم دوست دشمن میں تمیز کرسکیں۔ وہ غالباً خود بھی یہ نہیں سمجھتا تھا کہ اُس نے جو کچھ کہا ہے وہ قول فیصل ہے۔

ابن سینا کے شاگردوں کے تصنیفات کے مقابلہ میں اُن کے ناموں سے ہم زیادہ واقف

ہیں ۔ جرجانی نے خودنوشتہ سوانحعمری کے آخر میں استاد کے حالات زندگی کا ذکر کیا ہے اور ابوالحسن بہمن یار ابن المرزبان کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے مافوق الطبعیات پر اب تک موجود ہیں جو استاد کی تعلیم کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتے ہیں ۔ صرف مادّے کی جوہریت اُس کے یہاں غائب ہوگئی ہے بحیثیت امکان وجود کے وہ مادہ کو خیال کا ایک اعتبار یا علاقہ قرار دیتا ہے ۔

بہمن یار کے نزدیک خدا وجود واجب کی خالص اور علت سے بری وحدت ہے نہ کہ جیتی جاگتی ذات اور قادر مطلق خلاق ۔ وہ عالم کی علت ضرور ہے لیکن معلول علت کے ساتھ ہی اور لازمی طور پر موجود ہے ورنہ علت متغیر ہوتی اور مکمل نہ ہوتی ۔ ذات احدی کا دنیا کے وجود سے پہلے ہونا زمانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ حقیقت ذات کے لحاظ سے ہے ۔ اس اعتبار سے اعلیٰ ذات کی تین صفتیں ہیں وہ ہستی کے لحاظ سے اوّل، کافی اور واجب الوجود ہے یا دوسرے الفاظ میں ذات احدی وجوب وجود کا نام ہے ۔ تمام ممکن اشیاء کی ہستی اسی واجب مطلق کی بدولت ہے ۔

یہ بیان ابن سینا کی تعلیم سے مطابقت رکھتا ہے اور یہی حالت اس شاگرد کے تصور کائنات اور نظریہ روح کی ہے ۔ جو چیزیں ایک بار کامل حقیقت حاصل کر چکی ہیں یعنی ارواح کرات سماوی (جو نوع کے لحاظ سے مختلف ہیں) مادہ اولیٰ اور انفراداً ایک دوسرے سے اختلاف رکھنے والی ارواح انسانی سب کی سب لافانی ہیں ۔ کامل حقیقی موجودات فنا نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ امکان سے بری ہیں ۔ تمام معقول چیزوں کی خصوصیت یہ ہے کہ انہیں اپنی ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے ۔ بہمن یار کے نزدیک ارادہ محض اس چیز کا علم ہے جو لازمی طور پر حقیقت ذات سے پیدا ہوتی ہے ۔ معقول روح کی زندگی اور مسرت کا انحصار بھی اپنی ذات کے علم پر ہے ۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی ۔ اُس کے قانون الطب کی رُو سے جس کی تیرھویں صدی سے سولھویں صدی تک بہت قدر تھی، آج تک ایران میں علاج کیا جاتا ہے ۔ اُس کا اثر عیسوی علم کلام پر اہم تھا ۔ دانتے نے اُسے بقراط اور جالینوس کی صف میں جگہ دی تھی اور اسکالگر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا ہمپایہ اور فلسفہ میں اُس سے کہیں افضل تھا ۔

مشرق میں وہ فلسفہ کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا اور اب بھی سمجھا جاتا ہے۔ نو فلاطونی ارسطالیسیت کو وہاں جو صورت ابن سینا نے دی تھی اُسی حیثیت سے وہ ہمیشہ معروف رہی۔ اُس کی تصانیف کے قلمی نسخوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جس سے اُس کی ہر دلعزیزی کا ثبوت ملتا ہے اور اُس کے رسائل کے خلاصوں اور شرحوں کا تو شمار ہی نہیں ہے۔ اطبا ، مدبرین بلکہ علمار دین بھی اُس کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ صرف معدودے چند ایسے تھے جو اُس سے آگے بڑھکر اُس کے ماخذ تک پہونچے تھے۔

اُس کے دشمن بھی ابتدا ہی سے بہت تھے اور یہ دوستوں سے زیادہ بلند آوازمیں اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ شعرا اُس کی ہجو کرتے تھے علمائے دین اُس سے اتفاق کرتے تھے یا اُس کی تردید کی کوشش کرتے تھے اور خلیفہ مستنجد نے ۱۱۵۰ء میں ایک قاضی کے کتب خانے کو جس میں ابن سینا کی تصانیف بھی تھیں جلوا دیا۔

۵ - ابن الہیثم

ابن سینا اور اُس کے مدرسہ کے بعد سلطنت اسلامی کے مشرقی ممالک میں فلسفہ نظری کی طرف توجہ بہت کم ہوگئی۔ یہاں، روزمرہ زندگی اور ادب میں فارسی زبان روز بروز عربی کی جگہ لیتی گئی۔ اوّل الذکر زبان کے مجرد منطقی اور ما فوق الطبیعی مباحث کے لئے بہت کم موزوں ہونے کی کچھ پروا نہیں کی گئی۔ نہایت افسوسناک طریقہ سے تمدن کے حالات اور اُسی کے ساتھ لوگوں کے مذاق بدل گئے۔ علم الاخلاق اور سیاست مدن نے زیادہ نمایاں جگہ حاصل کی لیکن اُسی پرانی صورت میں رہے اور کسی طرح کی ترقی نہیں کی۔ سب سے زیادہ نئے فارسی ادب میں شاعری کا دور دورہ تھا جو ایک حد تک آزاد خیالی اور ایک حد بلکہ غالب حد تک تصوف پر مبنی تھی اور اُس زمانہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کی فلسفیانہ احتیاج کو پورا کرتی تھی۔

تقریباً دسویں صدی کے وسط سے بغداد سے علمی تحریک کا اثر مغرب پر ہونا شروع ہوگیا تھا

ہم پہلے بھی شام میں فارابی اور مصر میں مسعودی کو دیکھ چکے ہیں ۔ وہاں قاہرہ بغداد کا جواب بن گیا۔

قاہرہ میں ہمیں گیارہویں صدی کی ابتدا میں ایک ایسا ریاضی داں اور ماہر طبیعات ملتا ہے جو سارے قرون وسطیٰ میں اپنے فن میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا یعنی ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہیثم۔ وہ بصرہ میں، جو اُس کا مولد بھی تھا، کسی سرکاری دفتر کا مہتمم تھا۔ اپنی ریاضی کی قوت پر حد سے زیادہ بھروسہ کرتے ہوئے اُس کا عقیدہ تھا کہ وہ دریائے نیل کی طغیانی کو روک سکتا ہے۔ خلیفہ الحاکم نے اُسے اِس مقصد کے لئے طلب کیا لیکن وہاں پہونچنے کے بعد اُسے معلوم ہوا کہ اُس کی سعی لاحاصل تھی اب وہ بہ حیثیت عامل شاہی معرضِ عتاب میں آگیا اور خلیفہ کی وفات (۱۰۲۰ء) تک پوشیدہ رہا اپنی بقیہ زندگی اُس نے علمی اور ادبی مشاغل میں گذاردی یہاں تک کہ ۱۰۳۸ء میں وفات پائی۔

اُس نے زیادہ تر ریاضی اور اُس کے استعمال کے میدان میں کام کیا ہے تاہم اُسے جالینوس اور ارسطو کی (صرف طبیعات پر نہیں بلکہ ہر طرح کی) تصانیف سے بھی شغف رہا ہے۔ جیسا کہ وہ خود اعتراف کرتا ہے اُس نے جوانی ہی سے ہر چیز پر شک کرتے ہوئے مختلف آرا اور تعلیمات کا مشاہدہ کیا یہاں تک کہ اُسے معلوم ہوا کہ ہر عقیدہ میں حق کے معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو کہیں کم اور کہیں زیادہ کامیاب ہوئی ہے۔ حق وہ صرف اُس چیز کو سمجھتا تھا جو ہونے کی صورت میں حواس کے سامنے پیش ہوتی ہو اور ذہن سے صورت حاصل کرکے منطقی تصرف کے بعد ادراک بنتی ہے۔ فلسفہ کی تحصیل سے اُس کی غرض اِسی حقیقت کا حاصل کرنا تھا۔ فلسفہ کو وہ تمام علوم کی بنیاد بنانا چاہتا تھا۔ اُسے یہ حقیقت ارسطو کی تصانیف میں ملی کیونکہ ارسطو کو حیات اور عقلی وحدت کو ایک دوسرے سے ربط دینا سب سے بہتر آتا تھا۔ اِس لئے وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ اور اُن کی شرح کرتا تھا۔ بنی نوع انسان کے فائدے کی خاطر اپنی مشق کے لئے اور اپنے بڑھاپے کے سرمایۂ تسلی و راحت کے طور پر لیکن بظاہر ان تصنیفات میں سے کوئی اب باقی نہیں رہی ہے۔

ابن الہیثم کی سب سے اہم تصنیف جو لاطینی ترجمہ کے ذریعہ سے ہم تک پہنچی ہے بصریات پر ہے اِس کتاب سے اُس کے دقیق النظر ریاضی داں ہونے کا ثبوت ملتا ہے جو اول سے آخر تک تصورات اور

حقیقی اعمال کی تحلیل کی کوشش کرتا ہے۔ تیرہویں صدی کا ایک مغربی حکیم وٹیلو اس مضمون کو زیادہ ترتیب سے بیان کرتا ہے لیکن جزوی امور میں اور دقت نظر میں وہ ابن الہیثم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

ابن الہیثم کی فکر بالکل ریاضی کے اصول کی پابند تھی۔ اُس کے نزدیک کسی جسم کا جوہر اُس کے اہم اعراض کی میزان ہے جس طرح کل جزو کی میزان اور تصور علامات کی میزان ہے۔

بصریات میں ہمارے لئے خاص طور سے دلچسپ حاسۂ بصر اور مطلقاً حواس کے ادراکات کے متعلق نفسیاتی اقوال ہیں۔ یہاں اُس کا مقصود یہ ہے کہ ادراک کے منفرد اجزار کو ایک دوسرے سے ممیز کیے اور سارے عمل کی زمانی حیثیت کو نمایاں کرے۔

ادراک کے اجزار حسب ذیل ہیں:۔ (۱) حس (۲) مقابلہ متعدد حسیات میں باہم یا موجودہ حس کا اُن نقوش حافظہ سے جو پہلے کے حسیات نے یکے بعد دیگرے نفس میں بنائے ہیں۔ (۳) تذکر۔ چنانچہ اب ہمیں جس چیز کا حس ہوتا ہے ہم فوراً پہچان لیتے ہیں کہ یہ وہی ہے جس کا نقش ہمارے حافظہ میں موجود ہے۔ تقابل اور تذکر حواس کے افعال نہیں ہیں (کیونکہ حواس کو صرف انفعالی حیثیت سے حس ہوتا ہے) بلکہ یہ حکم لگانے والے ذہن کا کام ہے۔ عام طور پر یہ عمل لاشعوری یا نیم شعوری حالت میں ہوتا ہے۔ صرف غور کرنے سے ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے اور جو چیز دیکھنے میں منفرد معلوم ہوتی ہے اُس کی تحلیل اُس کے اجزار میں ہو جاتی ہے۔

ادراک کا عمل بہت جلد واقع ہوتا ہے۔ جسقدر انسان اِس معاملہ میں مشاق ہوتا ہے اور جتنی کثرت سے اِس کی تکرار ہوتی ہے اسی قدر گہرا حافظہ کا نقش نفس میں بنتا ہے اور اُسی قدر جلد تذکر یا ادراک واقع ہوتا ہے۔ اِس کا سبب یہ ہے کہ نئے حس میں وہ تصاویر جو پہلے سے نفس میں موجود ہوں تصرف کرتی ہیں۔ چنانچہ انسان آسانی سے دھوکہ کھا سکتا ہے کہ کم سے کم عرصۂ دراز کی مشق کے بعد ادراک بلازمانی فعل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ غلط ہے کیونکہ نہ صرف ہر حس کے ساتھ ایک صفاتی اعضائے حواس میں واقع ہونے والا تغیر ہوتا ہے جس کے لئے وقت ضروری ہے بلکہ اعضا تک ہیجان کے پہونچنے اور شعوری ادراک ہونے کے درمیان جتنی دیر میں کہ ہیجان اعصاب کے عرصۂ مکانی سے

گذرتا ہے۔ اُس کے مقابلے میں ایک عرصۂ زمانی بھی ہونا ضروری ہے۔ کسی رنگ کے پہچاننے میں وقت صرف ہونے کا ثبوت ہمیں گردش کرنے والے رنگوں کے دائرہ سے ملتا ہے جو ہمیں صرف ایک رنگ دکھاتا ہے کیونکہ حرکت کی تیزی کے سبب سے ہمیں اتنا وقت نہیں ملتا کہ جدا جدا رنگوں کو پہچان سکیں۔

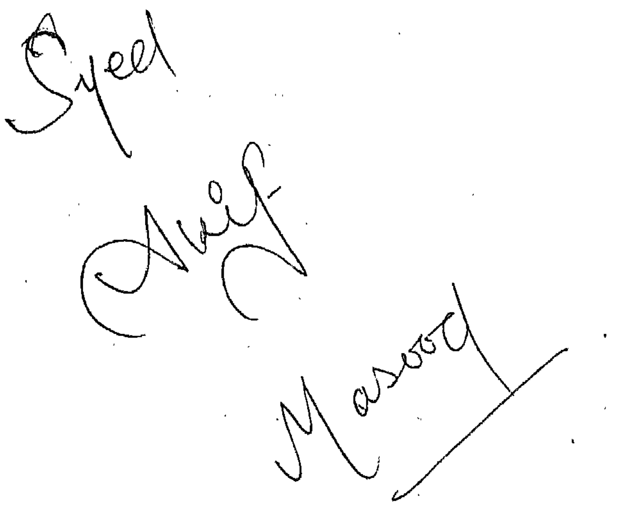
تقابل اور تذکر ابن الہیثم کے نزدیک ادراک کے اہم اجزا ہیں بہ خلاف اِس کے حس مادے سے زیادہ قریب ہے۔ حس کے عمل میں حاسّہ انفعالی حالت میں ہوتا ہے۔ اصل میں ہر حس بجائے خود ایک طرح کا الم ہے جو عام طور پر محسوس نہیں ہوتا لیکن نہایت قریب ہیجان سے مثلاً بہت تیز روشنی سے اُس کا شعور ہوتا ہے۔ راحت کی کیفیت صرف مکمل ادراک میں ہوتی ہے یعنی اُس علم میں جو حس کے مادے کو نفسی صورت بخشتا ہے۔

ادراک میں تقابل اور تذکر دراصل ایک لاشعوری حکم اور استنباط ہے۔ بچہ دو سیبوں میں سے بہتر کے انتخاب کرنے میں استنباط عمل میں لاتا ہے۔ استنباط کے معنی ہیں اشیا کے باہمی ربط کو سمجھنا چونکہ حکم اور استنباط بہت تیزی سے واقع ہوتے ہیں۔ انسان آسانی سے دھوکا کھا جاتا ہے اور اُس چیز کو جو استنباط کے ذریعہ لگایا ہوا حکم ہے اصلی معنی سمجھتا ہے۔ اُن سب باتوں میں جو ہمارے سامنے علوم متعارفہ کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں ہمیں احتیاط برتنا چاہیے اور اس کی تحقیقات کرنا چاہیے کہ یہ کسی سادہ تر تصدیق سے مستنبط تو نہیں ہے۔

ہمارے فلسفی کی اِس تاکید سے مشرق میں بہت کم فائدہ ہوا۔ ریاضی اور ہیئت میں تو اُسے کچھ شاگرد ملے لیکن اُس کے ارسطاطالیسی فلسفہ کے شائق بہت کم لوگ تھے۔ ہم اُس کے صرف ایک شاگرد سے واقف ہیں جس کا شمار فلسفیوں میں کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مصر کا امیر الوالوفا مبشّر ابن فاتک القائد تھا جس نے ۱۰۵۳ء میں ایک مجموعۂ حکیمانہ ضرب الامثال اور تاریخ فلسفہ کے قصوں کا تالیف کیا۔ (داد یخیل) بدیع خیالات کا اُس میں کہیں نشان تک نہیں ہے۔ اُس کا مقصد صرف ناظرین کا تفنن طبع تھا اور اب جو زمانہ آیا اُس میں ایسی کتابوں سے بھی زیادہ قاہرہ والے الف لیلہ کی قدر کرتے تھے۔

مشرق ابنِ الہثیم کو قریب قریب بھول گیا ہے اُس کے بعد اُس کی تکفیر کی گئی اور اُس کی کتابیں برباد کر دی گئیں۔ یہودی فلسفی موسیٰ ابنِ میمون کا ایک شاگرد بیان کرتا ہے کہ وہ کسی کام سے بغداد گیا تھا یہاں ایک فلسفی کا (جس نے ۱۲۱۴ سنہ میں وفات پائی) کتب خانہ جلایا جا رہا تھا وہاں ایک واعظ نے جو اِن کتابوں کو اپنی نگرانی میں جلوا رہا تھا ابن الہثیم کی ایک کتاب میں کرۂ ارض کے ایک نقشہ کو دکھا کر اُسے کفر و الحاد کی ناپاک علامت بتایا اور کتاب کو آگ کے شعلوں کی نذر کر دیا

—·—·—·—>(·×·)<—·—·—·—



باب پنجم

مشرق میں فلسفہ کا انحطاط

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اسلام کی مذہبی تحریک پر فلسفہ کا قوی اثر تھا، نہ صرف معتزلہ بلکہ اُن کے مخالفین کا علم کلام بھی اپنے خیالات اور وہ دلائل اجو وہ اپنے دعوے کی تائید اور حریف کی تردید میں پیش کرتا تھا فلسفیوں کی تصانیف سے اخذ کیا کرتا تھا، ان میں سے جو کچھ متکلمین اپنے کام کا سمجھتے تھے اُسے لے لیتے تھے اور بقیہ سے یا تو کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے یا اُس کے ابطال کی کوشش کرتے تھے اس طرح بہت سی کتابیں لکھی گئیں جو کسی مخصوص فلسفہ یا کسی ایک فلسفی کے خلاف تھیں۔ لیکن کوئی کوشش سارے نظام فلسفہ کی، جس حیثیت سے کہ یہ مشرق میں یونانی بنیاد پر قائم تھا، تردید کرنے کی، گہرے مطالعہ کے بعد اور کلی نقطۂ نظر سے غالباً غزالی سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔

غزالی کی مہم کا ایک ثبوتی پہلو بھی تھا۔ علم کلام کے (جو عقائد کی تعلیم کو سمجھانے بلکہ عقل سے مطابق کرنے کے لئے تھا) پہلو بہ پہلو اسلام میں ایک باطنی علم چلا آتا تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ تحکمی عقیدہ کو باطنی اور احساسی پہلو سے لیا جائے۔ وہ عقائد کے مافیہ کو سمجھنا یا ثابت کرنا نہیں چاہتا تھا، بلکہ تجربہ میں لانا اور وجدانی حیثیت سے اپنے اوپر وارد کرنا۔ عقائد کا بالکل یقینی ہونا مسلم، لیکن کیا ان سے استنباط کرکے کوئی علم بنانا چاہئے؟ یا اس کے مسائل کو عقل کے علوم متعارفہ سمجھنا چاہئے؟ جس کے لئے مزید ثبوت نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ عقل کے بنیادی اصول جب ایک بار معلوم ہو جائیں تو وہ عالمگیر طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں، لیکن عقائد کے مسائل کو یہ بات حاصل نہیں ورنہ دنیا میں بے اعتقادی کیوں ہوتی؟ اسی طرح کے اور بھی سوالات کئے جاتے تھے؛ اور بہت لوگوں کے

نزدیک اِن تشکوک سے نجات پانے کی بس ایک صورت تھی یعنی علم العقائد کی بنیاد باطنی لاعقلی روشنی پر رکھی جائے۔ پہلے پہل تو یہ تصوف کی رو میں لاشعوری حالت میں ہوتا رہا جس میں علم الفرائض اور علم العقائد کی طرف سے بہت غفلت برتی جاتی تھی۔ یہاں بھی غزالی ہی نے ہاتھ ڈالا۔ سالمیہ قرامطہ اور معتزلہ کے حریف فرقوں نے جو داغ بیل ڈالی تھی اس پر امام غزالی نے ایک عالیشان عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔ اِن کے زمانہ سے تصوف آہ تو وہ کسی اسلام کی تعلیم کا مؤید بلکہ اُس کی زینت ہے ان کی زندگی کی تاریخ عجیب ہے اور ان کی جد وجہد کے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کے حالات زندگی کا ذکر ذرا تفصیل سے کیا جائے۔ اِن کی ولادت ۱۰۵۸ء میں خراسان کے شہر طوس میں ہوئی چنانچہ وہ شہرۂ آفاق شاعر فردوسی کے ہموطن تھے جس طرح سے کہ فردوسی قدیم ایرانی قوم کی عظمت وجلال کا نقشہ کھینچتا ہے اسی طرح غزالی اسلام کے مستقبل کے لئے برہان اور زینت ہونے والے تھے ان کی تعلیم جوان کے باپ کے انتقال کے بعد اُن کے ایک صوفی دوست کی نگرانی میں ہوئی تھی بمقابلہ قومی ہونے کے عالمگیر زیادہ تھی۔ لڑکے کی بےچین اور تخیل انگیز طبیعت کسی حدود کی قید کو گوارا نہ کرتی تھی۔ علم الفرائض کے موشگافانہ قیل وقال اور اُس کے بندھے ٹکے کلیوں سے اس کا جی گھبراتا تھا۔ وہ اسے دنیاوی علم سمجھتا تھا جسے اُس نے ترک کر دیا تاکہ معرفت الٰہی میں ڈوب جائے۔

اِس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک صوفی استاد امام الحرمین (سنہ وفات ۱۰۸۵ء) سے علم دین حاصل کیا۔ اِس اثناء میں انہوں نے خود تصنیف وتالیف اور معلمی شروع کر دی اور غالباً اسی زمانہ سے انہیں علم کی حقیقت پر شک ہونے لگا۔ اُس کے بعد وہ سلجوقی بادشاہ کے وزیر نظام الملک کے پاس پہنچے یہاں تک کہ سنہ ۱۰۹۱ء میں انہوں نے بغداد میں پروفیسر کا عہدہ حاصل کیا۔

بہر نوع اِس زمانہ میں انہیں فلسفہ سے بہت شغف رہا لیکن ان کی تحصیل فلسفہ کا محرک خالص ذوق علمی نہ تھا بلکہ اپنے عقلی تشکوک کو حل کرنے کی دلی تمنا ان کا مقصود نہ تو آفرینش عالم کا سراغ لگانا تھا، اور نہ خود اپنی قوت خیال کا، بلکہ اطمینان قلب اور ایک اعلیٰ حقیقت کا احساس حاصل کرنا۔ انہوں نے دقت نظر کے ساتھ فلسفیوں (بالخصوص فارابی اور ابن سینا) کی

تصانیف کا مطالعہ کیا۔ اور زیادہ تر مؤخر الذکر کے نظام کی پیروی کرتے ہوئے انہوں نے ایک فلسفیانہ قاموس لکھی جس میں محض نفس بحث سے تعلق تھا اور ذاتی رائے کو دخل نہیں دیا گیا تھا۔ ایسا کرنے میں ان کا مقصد (جیسا وہ ابتدا میں اپنے دل میں اپنی تسکین کے لئے اور بعد میں آواز بلند اپنی بریت کے لئے کہتے تھے) یہ تھا کہ پہلے فلسفہ کی تعلیم کا ذکر کریں تاکہ بعد میں اس کی تردید کی جا سکے۔ یہ تردید بھی تھوڑے ہی دن بعد مکمل ہو گئی۔ یہ وہ مشہور تہافۃ الفلاسفہ تھی جو انہوں نے بغداد ہی میں یا وہاں سے جانے کی تھوڑے دن بعد لکھی تھی۔

کیونکہ چار ہی سال کے بعد ۱۰۹۵ء غزالی نے بغداد میں درس و تدریس کا سلسلہ (جس میں ظاہری حیثیت سے بہت کامیابی ہوئی تھی) موقوف کر دیا۔ کبھی انہیں اپنے شاندار عہدے کی طرف رغبت ہوتی تھی اور کبھی اس سے نفرت۔ وہ سمجھتے تھے کہ وہ کسی دوسرے طریقہ سے دنیاوی فلسفہ سے زیادہ کامیابی کے ساتھ جنگ کر سکتے ہیں بلکہ یہ ان کا فرض ہے۔ ان کی تمکین اس دنیا کو خاطر میں نہیں لاتی تھی، لیکن یہ تمکین گہری حقیقت رکھتی تھی۔ ایک بار بیماری کی حالت میں انہوں نے اپنے خدا کی طرف سے تفویض کی ہوئی اندرونی خدمت کو اپنی روحانی آنکھوں سے دیکھا انہیں تنہائی میں صوفیانہ ریاضت کے ذریعہ سے اس کی تیاری کرنی چاہیئے کہ وہ مذہبی سیاسی مصلح کی حیثیت سے ظہور کر سکیں۔ اسی زمانہ میں جبکہ صلیب کے جنگجو مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لئے مسلح ہو رہے تھے غزالی اس کا تہیہ کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کے ہراول بنیں ان کا یہ انقلاب عقائد اغسطین مقدس کی طرح شد بد جوش کی صورت میں نہ تھا بلکہ اس کا مقابلہ ہرنیم مقدس کے ایجرے سے کرنا چاہیئے جنہیں خواب میں ہدایت ہوئی تھی کہ مسرد کی محبت کو چھوڑ کر عملی مسیحیت کی طرف رجوع کریں۔

دس سال تک غزالی سفر کرتے رہے اور اپنا وقت باری باری سے زاہدانہ ریاضت اور ادبی جد و جہد میں گذارتے رہے۔ غالباً اس کے ابتدائی حصہ میں انہوں نے اپنی مذہبی اخلاقی مہتم بالشان کتاب "احیاء العلوم" لکھی۔ آخر میں انہوں نے مصلح کی حیثیت سے کام کرنا چاہا

اپنے سفر کے دوران میں وہ دمشق، بیت المقدس (قبل اس کے کہ اس پر صلیبی لشکر کا قبضہ ہو) اسکندریہ، مکہ، مدینہ گئے، اور آخر میں اپنے گھر واپس آئے۔ سفر سے واپسی کے بعد غزالی کچھ دن نیشاپور میں درس دیتے رہے اور ۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو انہوں نے اپنے وطن طوس میں وفات پائی۔ اُن کی عمر کے آخری سال زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تحصیل میں گذرے جو بچپن میں اُنہیں کسی طرح یاد نہ ہو تی تھیں۔ ایک عمدہ اور مکمل زندگی تھی، جس میں انجام آغاز سے مل گیا تھا۔

غزالی اپنے زمانہ کی ذہنی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں علماء دین کا علم کلام، صوفیوں کا علم باطن، افیثا غورثی عوام پسند فلسفہ، اور نوفلاطونی ارسطا طالیسیت نظر آتے ہیں۔ علم کلام جس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غزالی کا بھی عقیدہ ہے البتہ متکلمین کے دلائل انہیں کسی قدر کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق وہ صوفیانہ علم باطن سے پاتے ہیں، اور یہی ماخذ ہے ان کی معرکہ کی کارگذاری یعنی اپنے عقیدہ کا دار و مدار شخصیت کو قرار دینے کا۔ چنانچہ جس چیز کا ثبوت متکلمین معقولات سے دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسے غزالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا ثبوت قبول کرتے ہیں۔ عوام پسند فلسفہ سے بھی انہوں نے کچھ فائدہ اُٹھایا ہے یعنی ایک تو ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں اور دوسرے اُس کے ہیئتی نتائج سے۔ طبیعات کو وہ اس حد تک مانتے ہیں جہاں تک اس میں عقاید کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطا طالیسیت، جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی، انھیں اسلام کی دشمن نظر آتی ہے جس سے وہ تمام اسلامی مدرسوں اور فرقوں کی طرف سے یعنی سواد اعظم کے نقطۂ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے، کیونکہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک اسیقدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل۔ وہ بالقصد تناقض کے قضیہ سے ابتدا کرتے ہیں جسکے ماتحت ان کے نزدیک خدا بھی ہے۔

فلسفہ کے طبیعی، مافوق الطبیعی مسائل میں سے وہ خاصکر تین پر حملہ کرتے ہیں ۱۔ دنیا قدیم ہے ۲۔ خدا صرف کلی علم رکھتا ہے، اس لئے جزویات کا علم اُسے پہلے سے نہیں ہو سکتا ۳۔ صرف

روح لافانی ہے یعنی جسمانی حیثیت سے یا زخاست ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلپانی کے پابند ہیں جس نے پروقلوس کی قدم عالم کی تعلیم کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

فلسفیوں کے نزدیک دنیا ایک کرہ ہے جسکی وسعت محدود ہے لیکن زمانہ کے لحاظ سے اس کا وجود غیر محدود ہے۔ ازل سے وہ ذات احدیت سے پیدا ہوا ہے جیسے کہ معلول علت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے غزالی کی رائے ہے کہ زمان و مکان میں اسطرح امتیاز نہیں کیا جاسکتا اور خدا کی سببیت کو آزاد خلاق قدرت سمجھنا چاہیئے۔

سب سے پہلے زمان و مکان کو لیجیے جسطرح سے کہ ہم زمانہ کی ابتدا اور انتہا کا تصور نہیں کر سکتے اسی طرح مکان کی انتہائی حدود بھی ہمارے تصور سے باہر ہیں۔ جو شخص کہ لا متناہی زمانہ پر اعتقاد رکھتا ہے اُسے اپنے تصور کی بنا پر لا متناہی مکان کو بھی ماننا چاہیئے۔ اس بات سے کہ مکان ظاہری حس کا اور زمانہ باطنی حس کا موضوع ہے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں ہمیں محسوسات سے نجات نہیں۔ جو تعلق مکان کا جسم سے ہے وہی زمانہ کا جسم کی حرکت سے ہے۔ دونوں صرف اشیاء کے علاقے ہیں جنکی آفرینش دنیا کی چیزوں کے ساتھ ہوئی ہے، بلکہ یہ صرف ہمارے تصور کے اعتبارات ہیں جو خدا ہم میں پیدا کرتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم وہ ہے جو غزالی نے علت و معلول کے متعلق کہا ہے فلسفی خدا، عقل ارادی، روح، فطرت، اور حادثہ وغیرہ کے افعال میں امتیاز کرتے ہیں لیکن غزالی کے نزدیک بھی اسی طرح جیسے متکلمین کے یہاں صرف ایک سببیت ہے یعنی صاحب ارادہ ذات کی، فطرت کی سببیت کو وہ بالکل رد کر دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اس کی تحلیل کی جائے تو سوائے زمانی علاقوں کے اور کچھ نہیں رہجاتا۔ ایک خاص منظر (علت) کے ساتھ ہم ایک دوسرے منظر (معلول) کی توالی دیکھتے ہیں، لیکن یہ کس طرح واقع ہوتا ہے ہمارے لئے ایک معمہ ہے۔ فطرت کی اشیاء کے اثرات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ یوں بھی ہر تغیر بذات خود سمجھ میں نہیں آتا۔ خیال اس کے سمجھنے سے معذور ہے کہ کس طرح ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کی

تسلی واقعات سے نہیں ہوتی ۔ بلکہ وہ ان کی علت بھی دریافت کرتا ہے ۔ یا تو کوئی چیز موجود ہے یا معدوم، لیکن کسی چیز کو بدل کر دوسری چیز کر دینا قادر مطلق کے بھی اختیار میں نہیں ۔ وہ یا تو خلق کرتا ہے یا معدوم کرتا ہے ۔

تاہم ہمیں درحقیقت یہ شعور ہوتا ہے کہ ہم چیزوں کا اثر ڈالتے ہیں ۔ جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں اور اُس کے عمل میں لانے کی قوت رکھتے ہیں تو ہم اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ نتیجہ ہمارا فعل ہے آزاد ارادہ سے شعور کے ساتھ کسی کام کو کرنا یہی وہ تنہا سببیت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور اسی سے خدا کی ذات پر قیاس کرتے ہیں ۔ یہ کہاں تک درست ہے ؟ اس کی تائید غزالی اس قلبی تجربہ سے کرتے ہیں کہ ان کی روح میں خدا کی تصویر موجود ہے لیکن روح میں اور ذات الٰہی میں جو مشابہت ہے اُس کو وہ فطرت کی طرف منتقل نہیں کرنا چاہتے ۔

چنانچہ خدا جہانتک اُس کی معرفت دنیا سے حاصل ہو سکتی ہے قادر مطلق، ارادہ میں آزاد، اور فعال ذات ہے ۔ اُس کی فعالی کی مکانی حدود نہیں مقرر کئے جا سکتے، جیسا کہ فلسفی کرتے ہیں جب وہ اس کی فعالی کو محض اول مخلوق تک محدود سمجھتے ہیں ۔ برخلاف اس کے وہ اپنی کسی مخلوق کو زمانی اور مکانی حیثیت سے محدود کر سکتا ہے، چنانچہ یہ محدود دنیا محدود عمر بھی رکھتی ہے ۔ یہ بات فلسفیوں کو مہمل معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے ایک مطلق خلاقانہ فعل کے ذریعہ سے لاشے سے دنیا کو پیدا کیا ہے ۔ وہ صرف ایک واحد مادہ کے اعراض یا صور کے تغیر کو جانتے ہیں یعنی حقیقت کا ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف جانا ۔ لیکن کیا کبھی کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی ؟ کیا ہر محسوس ادراک اور معقول تصور بالکل نئی چیز نہیں ہے، جو یا تو موجود ہے یا معدوم، جسکی آفرینش سے اُس کا ضد معدوم نہیں ہوتا اور جس کے معدوم ہونے سے اُس کا عکس معرض وجود میں نہیں آجاتا ۔ کیا کثیر التعداد منفرد ارواح جنکی آفرینش کو ابن سینا کا نظام تسلیم کرتا ہے مطلق نئی چیزیں نہیں ہیں؟ سوالوں سے کام نہیں چلتا، تصور ہر قدم پر یہ عجز ظاہر کرتا ہے ۔ خیال کے ذریعہ سے ہم لاتناہیت تک پہونچ جاتے ہیں ۔ جسطرح زمان و مکان کہیں ختم نہیں ہوتے اسی طرح علل کا سلسلہ بھی کہیں

پہنچکر نہیں رکتا، اس لئے کسی معین محدود وجود کے ہونے کے لئے (جسے فلسفیوں کی طرح غزالی بھی ضروری سمجھتے ہیں) ایک قدیم ارادہ کی ضرورت ہے جو علت اول اور سب علتوں سے مختلف ہو۔

بہرحال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیئے۔ ابن سینا کا خیال آرائی پر مبنی، صور اور عقول کا فلسفہ ان کی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔

ہم پہلے ہی مفہوم الوہیت کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ فلسفیوں کے نزدیک خدا سب سے اعلیٰ وجود ہے اور اُس کی ذات سراپا خیال ہے۔ جو چیز اُس کے علم میں آتی ہے واقع ہو جاتی ہے لیکن اُس نے دراصل اس کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ ارادہ کے اندر ہمیشہ ایک طرح کی کمی ایک احتیاج پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور اُس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ ارادہ کرنیوالے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہو۔ ارادہ نام ہے مادہ میں حرکت کا۔ کامل حقیقی عقل کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتی۔ چنانچہ خدا ایسی نظر سے اپنی مخلوقات کا مشاہدہ کرتا ہے جو خواہش سے خالی ہوتی ہے۔ اُسے خود اپنی ذات کا یا اپنے مخلوق اول کا یا بقول ابن سینا کے عمومیات کا یعنی تمام اشیاء کی اجناس اور انواع کا علم حاصل ہوتا ہے لیکن غزالی کے نزدیک ضروری ہے کہ ارادہ ہمیشہ خدا کی قدیم صفت کی حیثیت سے اُس کی ذات میں موجود ہو۔ روایات کے مطابق وہ اپنے مافوق الطبیعی اور اخلاقی افکار میں علم کو ارادہ سے مقدم جانتے ہیں لیکن ان کے عقیدہ کے مطابق ارادہ میں بھی وحدت ذات اُسی طرح موجود ہے جیسے علم میں۔ نہ صرف موضوعات علم کی کثرت اور اُس کے مختلف علاقے صاحب علم کے ساتھ بلکہ خود شعوری یعنی علم کا علم بھی اپنا سلسلہ لامتناہیت تک پہنچاتا ہے۔ اس کے انحصار کے لئے ایک ارادہ کا فعل ضروری ہے۔ توجہ اور خود شعوری میں دراصل ارادہ کام کرتا ہے اور اس طرح علم الٰہی بھی اُس کی ذات میں اصلی اور قدیم ارادہ میں آکر[2] بجائے فلسفیوں کے قول کے کہ خدا کائنات کو اس لئے خلق کرتا ہے کہ وہ اسے سب سے بہتر خیال کرتا ہے غزالی کہتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہی اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کے خلق کا ارادہ رکھتا ہے۔ کیا وہ ذات جو تمام اشیاء کا ارادہ کرتی ہے اپنے

مخلوقات کے ذرے ذرے کے علم سے محروم ہے، جس طرح سے کہ اُس کا قدیم ارادہ تمام منفرد علتوں کا احصار کرتا ہے اُسی طرح اس کا قدیم علم تمام منفرد اشیاء کا بھی احصار کرتا ہے اور اس سے اُس کی وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔ اِس اعتراض کا کہ خدا کو پہلے سے ہر چیز کا علم ہونا تمام واقعات کو جبر پر مبنی کر دیگا غزالی اُسی طرح جواب دیتے ہیں جیسا کہ اغسطین مقدس نے دیا تھا کہ پہلے سے علم ہونے میں اور حافظے میں کوئی فرق نہیں یعنی خدا کا علم زمانہ کے فرق سے بالا ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا غزالی نے اِس کوشش میں کہ وہ قدیم، قادر مطلق اور خلاق ارادہ کو ہاتھ سے نہ جانے دیں دنیا کے حادث وجود کو جیسے وہ ثابت کرنا چاہتے تھے اور فعل انسانی کے اختیار کو جس سے انہوں نے اپنی بحث کی ابتدا کی تھی اِس قدرت مطلق پر قربان نہیں کر دیا ہے، خدا کی خاطر یہ وہمی اور نقلی دنیا (جیسا وہ خود کہتے ہیں) غائب ہو جاتی ہے۔ تیسرا مسئلہ جس پر غزالی فلسفیوں سے مناظرہ کرتے ہیں فلسفیانہ حیثیت سے کم دلچسپی رکھتا ہے۔ یہ جسمانی بازخاست کی بحث ہے فلسفیوں کے نزدیک صرف روح لافانی ہے خواہ انفرادی طور پر یا روح کائنات کے جزو کی حیثیت سے۔ برخلاف اِس کے جسم فانی ہے۔ اِس دوئی کے خلاف جو نظری حیثیت سے رہبانی اخلاق کا راستہ دکھاتی ہے لیکن عملاً اکثر عیش پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے غزالی کا مذہبی اور اخلاقی احساس مشتعل ہوتا ہے۔ اگر جسم کے ذمہ فرائض ہیں تو اسی کو جزا بھی ملنا چاہئیے جسمانی بازخاست سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ روح کا جسم سے دوبارہ واصل ہونا اِس سے زیادہ حیرت انگیز نہیں جیسا کہ اُس کا پہلی بار ارضی جسم میں آنا تھا اور جسے فلسفی تسلیم کرتے ہیں تاہم یہ ممکن ہے کہ روح بازخاست کے وقت ایک نیا جسم پائے جو اُس کے لئے موزوں ہو۔ بہرحال روح انسان کی اصلی ہستی ہے اور اُس کا آسمانی جسم خواہ کسی مادہ سے بنے یکساں ہے۔ اِن آخری جملوں ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی کی دینیات فلسفیانہ غور و فکر کے اثر سے خالی نہیں ہے۔ انہوں نے یورپ کے آبائے کلیسا کی طرح خواہ جانکر یا بے جانے ہوئے بہت سے فلسفیانہ عناصر اپنے یہاں داخل کر لئے ہیں اِس لئے مغرب کے مسلمان عرصہ تک اُن کی دینیات کو بدعت کہہ کر اُن پر کفر کا الزام لگاتے رہے واقعی اُن کی تعلیم خدا، فطرت اور روح انسانی کے متعلق ایسے عناصر رکھتی ہے جو قدیم اسلام میں نہ تھے اور جو

ایک حد تک مسیحی اور یہودی فلسفیوں کے اور کچھ بعد کے مسلمان متوسطین کے واسطہ سے تنوی فلسفہ سے اخذ کئے گئے ہیں۔ اللہ رب العالمین ، محمدؐ کا خدا بلاشبہ غزالی کے لئے ایک حی و قیوم ذات ہے لیکن اُس کی صفات اور انسانی صفات میں اس سے کہیں زیادہ فرق ہے جیسا کہ سیدھے سادے مسلمان اور معتزلہ کے حریف تحکمی عقیدہ کے حامی سمجھتے تھے۔ اُس کی معرفت کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہوگا کہ مخلوقات کی تمام صفات سے اُسے بعید قرار دیا جائے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ صفات سے خالی ہے۔ برعکس اس کے صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ مجسم چیزوں ہی میں اس کی مثال ملتی ہے یہ سچ ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں سفید و سیاہ نہیں ہو سکتی لیکن سرد و تر ہو سکتی ہے۔ البتہ جب انسانی صفات کی نسبت خدا کی طرف کیجائے تو ان کے نئے اور برتر معنی سمجھنا چاہئے کیونکہ خدا خالص روح ہے علاوہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کے وہ خیر محض اور حاضر و ناظر بھی ہے۔ اس حضور کل کے سبب سے یہ دنیا اور عالم بالا ایک دوسرے سے زیادہ نزدیک ہو جاتے ہیں بہ نسبت اس کے جیسا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ خدا کو امام غزالی سراپا روح قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ بازخاست اور حیات بعد ممات کا تصور ان کی نظر میں اس زندگی سے زیادہ روحانی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خیال کا امکان فلسفیانہ غناسطی تعلیم کی بنا پر ہے جو تین چار عالموں کی قائل ہے۔ درجہ بدرجہ ارضی و محسوس عالم انسانی، آسمانی ارواح کا عالم جنہیں ہماری روح بھی شامل ہے، مافوق السماوی فرشتوں کا عالم اور آخر میں خود خدائے تعالیٰ نور محض اور عقل کمل کے عالم کی حیثیت سے۔ پاک اور منوّر روح دولی عالم سے ترقی کر کے سماوات سے گزرتی ہوئی حضور الٰہی میں پہنچتی ہے کیونکہ اُس کی ماہیت عقلی ہے اور اُس کا جسم بازخاست کے وقت سماوی شان رکھتا ہوگا۔

مختلف عالموں اور ارواح کے مدارج کے مطابق انسان بھی ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں حس پرست انسان قرآن و حدیث پر اکتفا کرتا ہے۔ قرآن کے لفظی معنی سے آگے بڑھنے کی اُسے اجازت نہیں۔ علم النفس اُس کی غذا ہے۔ فلسفہ اُس کے لئے زہر کا حکم رکھتا ہے جو شخص تیر نہیں سکتا اُسے سمندر میں کودنے کی جسارت نہیں کرنا چاہئے۔ تاہم ایسے لوگ بھی ہیں جو پانی میں اسی لئے جلتے ہیں

کہ تیز پاسکھیں وہ اپنے عقیدہ کو علم کے درجہ تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس کوشش میں آسانی سے شک اور بے عقیدگی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ غزالی کے نزدیک ان لوگوں کے لئے علم کلام اور مناظرہ فلسفہ کے خلاف مفید تریاق ہو سکتا ہے۔

لیکن انسانی کمال کے سب سے اونچے درجہ پر وہ لوگ ہیں جنکے قلب پر بغیر غور وفکر میں سر کھپانے کے باطنی الٰہی روشنی کے ذریعہ سے حق اور عقلی دنیا کی حقیقت وارد ہو جاتی ہے۔ یہ پیمبر اور پرہیزگار صوفی ہیں جنہیں امام غزالی اپنا بھی شمار کرتے ہیں۔ ہر چیز میں انہیں خدا نظر آتا ہے۔ فطرت میں اور خود اپنی روح میں وہ اُسی کو دیکھتے ہیں اور اُس کے سوا کسی کو نہیں لیکن زیادہ وضاحت کے ساتھ اپنی روح میں جو خدا کی مثل تو نہیں ہے لیکن اُس سے مشابہت رکھتی ہے۔ اب تمام خارجی چیزوں میں عجیب وغریب تغیر واقع ہوتا ہے۔ جو چیز کہ بظاہر ہمارے خارج میں ہے وہ ہماری روح کی کیفیت یا صفت بنجاتی ہے اور یہ روح خدا کے ساتھ اپنی یگانگت کا شعور کرتے ہوئے سعادت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو جاتی ہے۔ محبت ہر چیز کو ایک کر دیتی ہے خدا کی سچی عبادت جزا کی امید اور سزا کے خوف سے گزر کر روحانی محبت الٰہی کو اپنا مدعا قرار دیتی ہے۔ صبر وشکر اُس عابد کے فرائض ہیں جو ابھی کامل نہیں ہوا ہے اور دنیا میں بارا بارا پھرتا ہے۔ عابد کامل ان سے بالا ہے۔ وہ اسی دنیا میں مسرت کے ساتھ خدا سے محبت اور اُس کی تمنا کرتا ہے۔

مسطورہ بالا عبارت سے ایمان یا یقین کے تین مدارج ثابت ہوتے ہیں ایک تو عوام الناس کی تقلید پرستی۔ یہ لوگ اس خبر پر ایمان لے آتے ہیں جو انھیں کسی معتبر شخص سے پہنچتی ہے مثلاً یہ کہ زید گھر میں ہے۔ دوسرے علماء اور فضلاء کا مدلل علم۔ انہوں نے زید کو گفتگو کرتے ہوئے سنا ہے اور اُس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ گھر میں ہے۔ لیکن تیسرا درجہ بلا واسطہ یقین یا عرفان کا ہے انہوں نے گھر میں جاکر آنکھ سے دیکھا ہے کہ زید وہاں ہے۔

غزالی ہر جگہ ادراک پر زور دیتے ہیں متکلمین کے مقابلہ میں بھی اور فلسفیوں کے مقابلہ میں بھی۔ عمومی معانی کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوس کی کثرت کا احاطہ نہیں کر سکتے مثلاً اشیاء کی محسوس

صفات اور ستاروں کے شمار کا علم ہمیں ادراک کے ذریعہ سے ہوتا ہے نہ کہ معانی محض سے۔ اس سے بھی کم یہ معانی ہمارے باطنی نشیب و فراز کا احصار کر سکتے ہیں۔ عالم کے استدلالی فہم سے وہ چیز ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہے جسے با خدا شخص وجدان کے ذریعہ سے معلوم کر لیتا ہے۔ بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں وہ ہر عہد کے پیغمبروں اور رسولوں کی بدولت پہنچے ہیں چنانچہ ادنیٰ درجہ کے عقول کا فرض ہے کہ وہ ان کی پیروی کریں۔

لیکن اب یہ سوال ہے کہ وہ اعلیٰ عقل جسکو ہادی بنانا چاہیئے کیونکر پہچانی جاتی ہے۔ یہ ایسا سوال ہے جہاں پہنچکر ہر مذہبی نظام جیسے خدا اور انسان کے درمیان انسانی واسطہ کے ماننے سے چارہ نہیں اور جو عقل کے ذریعہ سے اس گتھی کو سلجھانا چاہتا ہے عاجز ہو جاتا ہے۔ غزالی کا جواب بھی قطعی اور صاف نہیں ہے۔ اتنا تو اُن کے نزدیک یقینی ہے کہ یہاں عقلی دلائل سے فیصلہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ ان پیغمبروں اور پیروں کو جنہیں واقعی خدا سے روشنی حاصل ہوئی ہے انسان خود اپنی مخصوص ذات میں ڈوب کر اندرونی رشتہ کے ذریعہ سے پہچان سکتا ہے۔ پیغمبری کی حقیقت کا ثبوت اُس اخلاقی اثر سے ملتا ہے جو وہ روح پر ڈالتی ہے۔ قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا یقین نظری حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ محض معجزۂ قرآنی یقین دلانے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ بحیثیت مجموعی ولی اور پیغمبر کی شخصیت جو وحی کی ترجمان ہے اپنے سے ہم رشتہ روح پر بے اختیار اثر ڈالتی ہے۔ اس سے متاثر ہو کر وہ دنیا کو ترک کر دیتی ہے تاکہ خدا کی راہ میں تگ و دو کرے۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ نمایاں ہے اُن کی تعلیم اُن کی شخصیت کا مظہر ہے انہوں نے اس دنیا کے سمجھنے کی بالکل کوشش نہیں کی لیکن مذہبی مسائل کی تہ کو وہ اپنے ہمعصر فلسفیوں سے کہیں زیادہ پہنچے ہیں۔ یہ لوگ اپنے یونانی پیشرووں کیطرح سے عقل پرست تھے اس لئے وہ مذہب کی تعلیم کو صرف تصور، تخیل یا شارع کی من مانی تصنیف سمجھتے تھے۔ اُن کے نزدیک مذہب یا تو آنکھ بند کر کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کا علم جس میں ادنیٰ درجہ کی حقیقت موجود تھی۔ بخلاف اس کے غزالی مذہب کو اپنی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں وہ اُن کے نزدیک مذہب اور شرع دونوں

سے برتر ہے اور روحانی کیف کا نام ہے۔

یہ کیفیات ہر شخص پر اس طرح نہیں طاری ہوتیں جیسے امام غزالی پر ہوتی تھیں لیکن وہ لوگ بھی جو اُن کا ساتھ ممکن ادراک کے قیود سے باہر فضاء باطن کی پرواز میں نہیں دیکھتے یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ اعلیٰ اور افضل ذات کی تلاش میں غزالی کی بے اصول سرگردانی بھی ذہن انسانی کی تاریخ کے لئے اُس عہد کے فلسفیوں کے بظاہر جان بوجھ کر پہلے سے معلوم کی ہوئی راہ پر قدم رکھنے سے کم اہم نہیں ہے۔

قاموس نگار

اسلامی قوموں کے اعلیٰ درس و تدریس کی تاریخ میں اس مبحث کے لئے زیادہ جگہ کی ضرورت ہوتی مگر ہم یہاں مختصر الفاظ میں اس کا ذکر کرینگے۔

اس قول کی کہ غزالی نے فلسفہ کی ہمیشہ کے لئے بیخ کنی کردی بہت تکرار ہوتی ہے لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ اس سے نہ تاریخی معلومات کا اظہار ہوتا ہے اور نہ سمجھ کا۔ فلسفہ کے معلم اور متعلم مشرق میں غزالی کے بعد بھی سیکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں گزرے ہیں۔ تحکمی عقائد کی تائید میں نہ تو علم النفس نے اپنی موشگافانہ بحث کو ہاتھ سے دیا اور نہ علم العقائد نے اپنے متکلمانہ دلائل کو۔ اور عام نصاب تعلیم میں بھی ایک جزو فلسفیانہ فضیلت مآبی کا شامل ہوگیا۔

بلاشبہ فلسفہ کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی ہے کہ نمایاں رتبہ حاصل کرے یا اپنی پرانی شان کو قائم رکھے۔ ایک عرب قصہ ہے کہ ایک فلسفی قید ہوگیا تھا اور ایک شخص اُسے غلام کے طور پر مول لینا چاہتا تھا۔ اُس شخص نے فلسفی سے پوچھا کہ میاں تم کس کام کے قابل ہو۔ فلسفی نے جواب دیا آزاد کردیئے جانے کے قابل۔ فلسفہ کو آزادی کی ضرورت ہے اور مشرق میں کب اُسے یہ آزادی نصیب ہوئی؟ دنیاوی افکار سے آزادی۔ غیر جانبدار خیالی جد و جہد کی آزادی اُن ممالک میں معدوم تھی جہاں کوئی

روشن خیال بادشاہ تھا جو فلسفہ کی سرپرستی اور حفاظت کرتا۔ اکثر جگہ فلسفیوں پر عقیدہ اور سلطنت کے لئے خطرناک ہونے کے الزام میں تشدد کیا گیا۔ یہ صرف عام تمدنی انحطاط کی علامت ہے۔ باوجودیکہ بارہویں صدی کے مغربی سیاح مشرقی تمدن کی تعریف میں رطب اللسان ہیں تاہم اگر پہلے سے مقابلہ کیا جائے تو اُس میں گھن لگ چکا تھا۔ کسی میدان میں بھی کوئی قدرا سے ایک قدم آگے نہیں بڑھتا تھا۔ لوگوں کے ذہن اِس قدر کمزور تھے کہ اُن سے یہ توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ادبی پیداوار رک گئی اور آنیوالی صدیوں کے پُرنویسوں نے صرف ایک قابل قدر کام کیا کہ اپنی تالیفات میں حسن انتخاب سے کام لیا علم الفرائض اور علم العقائد کا تصوف نے خاتمہ کر دیا تھا اور یہی حال فلسفہ کا تھا۔ اپنے رئیس ابن سینا کے بعد کسی کو یہ توفیق نہ تھی کہ خود اپنے خیالات لے کر میدان میں آئے۔ اب قاموسوں۔ شرحوں حاشیوں اور حاشیوں کے حاشیوں کا زمانہ آگیا تھا۔ اہل علم مدرسہ میں انہی باتوں سے جی بہلایا کرتے تھے درآنحالیکہ ضعیف الاعتقاد عوام الناس روز بروز درویشوں کے نشکر کے معتقد ہوتے جاتے تھے۔

عام نصاب تعلیم میں عام طور پر کسی قدر فلسفیانہ مبادیات۔ کسی قدر ریاضی وغیرہ کے بالکل ابتدائی اصول ہوا کرتے تھے۔ صوفیوں نے فیثاغورثی افلاطونی حکمت سے بہت کچھ لیا۔ خصوصاً اولیاء اللہ اور کرامات کے اعتقاد کی تائید کے لیئے اِس فلسفہ کا قائم رکھنا ضروری تھا۔ یہ چیزیں ایک بے لشر انتخاب پسند تصوف کا زیور بنگئیں۔ اِس نے ارسطو کو بھی اپنی حکمت میں لے لیا لیکن اُسے اغاثوذامون اور ہرمس کا شاگرد قرار دیا۔

بخلاف اِس کے سمجھدار لوگ ارسطاطالیسیت پر اُس حد تک قائم رہے جہاں تک کہ اُس میں اور اُن کے ذاتی خیالات یا ار تو ذکسی عقائد میں میل ہو سکتا تھا۔ قریب قریب ہر شخص ابن سینا کے نظام کا پیرو تھا صرف معدودے چند نے فارابی کی طرف رجوع کیا یا دونوں میں مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ طبیعی اور مابعد الطبیعی حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی گئی علم الاخلاق اور سیاست مدن کا زیادہ رواج تھا مگر صرف منطق کی تحصیل عام تھی۔ یہ بہت خوبی کے ساتھ سولاسطی صورت میں آسکتی تھی

بحیثیت صوری منطق کے یہ ایک آلہ تھا جس سے ہر شخص کام لے سکتا تھا منطق کے ذریعہ ہر بات ثابت کردی جاتی تھی اور اگر کبھی اتفاق سے کسی دلیل کا خطا پر ہونا ثابت بھی کر دیا گیا تو لوگ اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیا کرتے تھے کہ ہم دعوے کی دلیل صحیح طریقے سے نہیں دے سکے نہ سہی۔ خود دعوے کے صحیح ہونے کا تو امکان ہے۔

دسویں صدی کے ربع آخری میں عبداللہ الخوارزمی کی معلم میں منطق کو بہ نسبت طبیعات اور مافوق الطبیعات کے زیادہ جگہ دیگئی تھی۔ یہی صورت اکثر اس کے بعد کی معلموں اور قاموسوں میں تھی۔ تحکمی عقائد والے بھی اپنے نظام کا آغاز منطقیانہ اور علمیاتی اقوال سے کیا کرتے تھے جس میں علم کی تعریف رسماً کیجاتی تھی اور بارہویں صدی تک ارسطو کی منطق کے اجزاء کی تالیف کثیر تعداد میں ہوتی رہی۔ ان تصانیف میں سے جو بہت مقبول تھیں اور جنکی شرحیں وغیرہ بہت لکھی گئیں ہم ابحاری (سال وفات ۱۲۱۴) جسنے ایساغوجی کے نام سے پوری منطق کا خلاصہ لکھا تھا اور قزوینی (سال وفات ۱۲۷۶) کی تصانیف کا نام لیتے ہیں۔ عالم اسلامی کے سب سے بڑے دارالعلوم واقعہ قاہرہ میں اتبک تیرہویں اور چودہویں صدی کی قاموس پڑھائی جاتی ہیں۔ وہاں اب تک وہی اصول ہے جو ایک زمانہ میں ہمارا تھا "سب سے پہلے منطق کا درس" اور بدیہی بات ہے کہ وہاں بھی اس کے نتائج اس سے بہتر نہیں جیسے ہمارے یہاں تھے۔ یہ لوگ شرع کی حد کے اندر اندر قدیم فلسفیوں کے دریافت کئے ہوئے اصول خیال کو قبول کرتے ہیں لیکن ان لوگوں پر اور معتزلی متکلمین پر ہنستے ہیں جو "عقل کے قائل تھے"۔

فلسفہ مغرب میں

آغاز

عالم اسلامی کا مغرب شمالی افریقہ کا مغربی حصہ ہسپانیہ اور صقلیہ کا نام ہے۔ شمالی افریقہ پہلے صرف ادنیٰ اہمیت رکھتا تھا۔ صقلیہ اسپین کے قبضہ میں تھی اور بہت جلد جنوبی اطالیہ کی نارمن قوم نے اُسے فتح کر لیا۔ ہمیں اسوقت صرف اسپین یا اندلس سے کام ہے۔

یہاں مشرقی تمدن دوبارہ جلوہ آرا ہوا۔ جیسے وہاں عرب ایرانیوں کے ساتھ مخلوط ہو گئے تھے اسی طرح یہاں وہ اہل اسپین کے ساتھ مخلوط ہو گئے اور بجائے ترکوں اور مغلوں کے یہاں شمالی افریقہ کے بربری تھے جنکی قوت سے مہذب تعلیم میں روز بروز زیادہ خلل پڑتا تھا۔ ۷۵۰ء میں شام میں بنی امیہ کی بربادی کے بعد اُس خاندان کے ایک شخص عبدالرحمان ابن معاویہ نے ہسپانیہ کا رُخ کیا۔ جہاں وہ رفتہ رفتہ قرطبہ اور پورے اندلس کا امیر ہو گیا۔ یہ اموی سلطنت دو سو پچاس برس تک قائم رہی اور عارضی طوائف الملوکی کے بعد عبدالرحمٰن ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱) کے زمانہ میں جس نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا اور اُس کے بیٹے الحکم ثانی کے زمانہ میں اُس کے جاہ و جلال کا آفتاب نصف النہار کے نقطہ پر پہنچ گیا۔ دسویں صدی ہسپانیہ کے لئے ویسی ہی تھی جیسی کہ نویں صدی مشرق کے لئے یعنی بہترین مادی اور روحانی تمدن کا زمانہ بلکہ یہاں اسلامی تہذیب زیادہ تازہ اور قرین فطرت تھی اگر یہ سچ ہو کہ محض نظری پیداوار قوت کی کمی یا خاتمہ کی علامت ہو تو ہم اس زمانہ کو زیادہ بار آور کہہ سکتے ہیں یعنی یہاں علوم اور فلسفہ کے نمائندے بہت کم گزرے اور یوں بھی ذہنی زندگی کی حالت یہاں زیادہ سادہ تھی۔ پیرایہ تمدن کے طبقوں کی تعداد بہت کم تھی۔ یہ سچ ہے کہ یہاں مسلمانوں کے علاوہ عیسائی اور یہودی بھی تھے جو عبدالرحمٰن ثالث کے عہد حکومت میں عرب نسل

کی تمدنی زندگی میں حصہ لیتے تھے لیکن پیروان زردشت اور لامذہب وغیرہ نہیں تھے۔ علاوہ اس کے مشرقی عالم اسلام کی فرقہ بندی سے بھی یہاں لوگ ناآشنا تھے۔ صرف ایک فقہ کا مدرسہ یعنی مالکی یہاں تھا معتزلی علم کلام نہ تھا جو عقائد میں خلل ڈالے۔ بلاشبہ اندلس کے شعراء شراب۔ معشوق و موسیقی کی تثلیث کی تعریف میں رطب اللسان تھے لیکن اُن کے یہاں ایک طرف تو رندانہ آزادخیالی نہیں تھی اور دوسری طرف شدید ترک دنیا اور تصوف نہ تھا۔

مجموعی حیثیت سے یہاں کا ذہنی تمدن مشرق کا پابند تھا۔ دسویں صدی سے ہسپانیہ سے بہت لوگ مشرق کا سفر مصر کی راہ سے شرقی فارس تک کیا کرتے تھے تاکہ وہاں مشہور و معروف علماء کے حلقہ درس میں شریک ہوں۔ اور اندلس کا طلب علم میں یہ شوق دیکھکر اکثر مشرقی علماء کو جنہیں اپنے وطن میں کوئی مشغلہ نہیں ملتا تھا وہاں جانیکی ترغیب ہوتی تھی۔ اِس کے علاوہ الحکم نے اپنے کتب خانہ کے لئے مشرق سے کتابیں نقل کراکے منگائیں جنکا شمار چار لاکھ جلد تھا زیادہ تر اہل مغرب کو اُسی طرح جیسے کہ ابتداء میں مشرق والوں کو ریاضی۔ سائنس ہیئت اور طب سے شوق تھا شاعری۔ تاریخ۔ جغرافیہ سے ان لوگوں کو بہت شغف تھا۔ اُن کے ذہن کو ابتک محض خیالی بلند پردازی کا عارضہ نہ تھا جبکہ عبداللہ ابن ماسرہ قرطبی عبدالرحمٰن ثالث کے زمانہ میں فلسفۂ فطرت کی تحصیل کرکے لوٹا تو اُس کی تصانیف جلوادی گئیں۔

سنہ ۱۰۱۳ء میں قرطبہ "دنیا کا زیور" بربریوں کے ہاتھ سے برباد ہوگیا اور بنی اُمیہ کی سلطنت بہت سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہوکر منتشر ہوگئی۔ اور اُس کی مٹی ہوئی عظمت کے آثار دسویں صدی کے اخیر تک جو اسپین کے لئے طوائف الملوکی کا زمانہ تھا باقی رہے۔ شہر کے درباروں میں اب تک صناعی اور شاعری کو فروغ تھا اور یہ پھول پُرانے حشمت و جلال کے کھنڈر پر خوب پھولا۔ صناعی میں لطافت آگئی اشاعری میں حکمت اور فلسفہ میں دقت نظر۔ مشرق سے ہمیشہ غذائے روحانی حاصل کیجاتی ہے۔ فلسفہ فطرت۔ اخوان الصفا کی تصانیف ابوسلیمان السجستانی کے مدرسہ کی منطق کا باری باری سے حملہ ہوتا رہا۔ صدی کے آخر میں فارابی کی تصانیف کا بھی اثر نظر آتا ہے اور

ابن سینا کی طب سے لوگوں کو واقفیت ہوگئی ہے۔ فلسفیانہ غور وفکر کا آغاز زیادہ تر کثیر التعداد تعلیم یافتہ
یہودیوں سے ہوا۔ نہایت قوی اور عجیب وغریب اثر مشرق کے فلسفۂ فطرت کا ابن جبرول پر ہوا۔
یہ وہی ہے جسے مسیحی مصنف Aven-cebrol کہتے ہیں۔ زیادہ تر یہ اخوان الصفا سے
متاثر ہوا یہاں تک کہ یہودیوں کے مذہبی فلسفہ پر بھی فلسفیانہ تحریک چھاگئی۔ یہاں متکلم کی روح ہے
جو بلند ہو کر عقل کے درجہ پر پہنچنا چاہتی ہے نہ کہ یہودیوں کی جماعت جو خدا کی قربت چاہتی ہے مسلمانوں
کے یہاں اُن لوگوں کی تعداد جو فلسفہ سے گہرا شغف رکھتے تھے ہمیشہ محدود رہی ہے۔ کوئی اُستاد
نوجوانوں کا لشکر اپنے گرد جمع نہیں کرتا تھا کہیں ایسی مجالس نہیں ہوتی تھیں جہاں فلسفیانہ مسائل
پر بحث ہوتی ہو چنانچہ یہاں جو اکا دکا حکیم تھے وہ یقیناً اپنی تنہائی کو محسوس کرتے ہونگے۔ مشرق کی
طرح مغرب میں بھی فلسفہ کا نشو ونما داخلی حیثیت سے ہوا لیکن یہاں اُس سے زیادہ تر معدودے
چند افراد کا تعلق تھا۔ اِس کے علاوہ عوام الناس سے یہاں اُسے زیادہ بعد تھا۔ مشرق میں علم
اور عقیدہ میں فلسفیوں اور جماعت مومنین میں بشمار طریقوں سے مصالحت کی گئی۔ اِس لئے
اہل نظر افراد سے سلطنت اور تنگ خیال متعصب عوام الناس کے اختلاف کا مسئلہ مغرب
میں زیادہ وضاحت کے ساتھ نمایاں تھا۔

ابن باجہ

گیارہویں صدی کے آخر میں جبکہ ابوبکر محمد ابن یحییٰ ابن باجہ کی ولادت سرقوسہ
میں ہوئی۔ اندلس کا شاندار ملک طوائف الملوکی کا شکار ہونے کے قریب تھا۔ شمال کی جانب سے
اُن پر اُن سے کم تعلیمافتہ لیکن قوی اور بہادر عیسائی بانکوں کی چڑھائی تھی لیکن اِس موقع
پر المرابطون کے بربری خاندان نے جو ہسپانیہ کے عیش پرست فرمانروا خاندان
کے مقابلہ میں زیادہ راسخ العقیدہ ہی نہیں بلکہ زیادہ مدبر بھی تھا اس ملک پر قبضہ کرکے اِسے ڈوبنے

سے بچایا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ آزاد علوم اور آزاد تحقیق کا زمانہ ہو چکا۔ صرف وہ محدث تصنیف و تالیف کے میدان میں قدم رکھ سکتے تھے جو سختی سے شرع کے پابند تھے۔

لیکن کبھی نہ کبھی وحشی حکمرانوں کا جی چاہتا ہے کہ اپنے محکوموں کی تہذیب کو کم سے کم ظاہری حیثیت سے اختیار کریں۔ چنانچہ ابوبکر ابن ابراہیم نے جو المرابط کے فرمانروا علی کا ہم زلف تھا اور کچھ دن تک سرغوسہ کا حاکم بھی رہا تھا ابن باجہ کو اپنا معتمد اور وزیر بنایا جس کی وجہ سے اُس کے فقیہ اور سپاہی اُس سے شدت سے ناراض ہو گئے۔

یہ شخص ریاضی بالخصوص ہیئت اور موسیقی میں اور علاوہ اس کے طب میں کمال رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ منطق، فلسفۂ فطرت اور مافوق الطبیعی فکر سے بھی شغف رکھتا تھا۔ وہ متعصب لوگوں کے نزدیک بالکل مخبوط الحواس، لامذہب اور بدکار آدمی تھا۔

ابن باجہ کی خارجی زندگی کی نسبت ہمیں اتنی معلومات اور ہے کہ وہ ۱۱۱۸ء میں سرغوسہ کی فتح کے بعد اشبیلیہ میں تھا جہاں اُس نے کئی کتابیں تصنیف کیں اُس کے بعد وہ غرناطہ میں اور فیض میں المرابط کے دربار میں نظر آتا ہے جہاں اُس نے ۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔ روایت یہ ہے کہ اُسے ایک طبیب نے حسد کے سبب سے زہر دلوا دیا تھا۔ وہ خود اعتراف کرتا ہے کہ اُس کی زندگی راحت کی زندگی نہ تھی۔ اکثر اُس نے تنگ آ کر موت کی تمنا کی۔ اُسے مالی مشکلات لیکن سب سے زیادہ ذہنی تنہائی نے عاجز کیا ہو گا۔ اُس کی چند تصانیف جو بچ رہی ہیں اُن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے عہد میں اپنے ماحول سے مانوس نہ تھا۔

وہ بالکل مشرق کے خاموش اور عزلت گزیں فارابی کا پیرو تھا۔ اُسی کی طرح اُس نے اپنے فلسفہ کو با نظام بنانے کی بہت کم کوشش کی۔ اُس کے ادھورے رسالوں کی تعداد بڑی نہیں ہے۔ اُس کی تصانیف میں زیادہ تر ارسطو اور دوسرے فلسفیوں کی شرحیں ہیں۔ اُس کے خیالات منتشر ہیں کبھی وہ ایک جگہ سے شروع کرتا ہے کبھی دوسری جگہ نئے سرے سے۔ وہ نئے نئے پہلو سے یونانی خیالات پر نظر ڈالتا ہے اور اور قدیم علوم میں مختلف سمتوں سے داخل ہونا چاہتا ہے۔ وہ نہ تو فلسفہ پر

قابو ہی پاتا ہے نہ اُس سے پیچھا چھڑا سکتا ہے۔ پہلی نظر میں یہ بات نہایت پریشان کن معلوم ہوتی ہے لیکن صورت مادیات سے لیکر معقولات تک ایک سلسلہ بناتی ہے جو بعینہ عقل کے مدارج سے مطابق ہے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ تمام معقول صور کا ادراک حاصل کرے۔ سب سے پہلے تمام محسوس چیزوں کی صور کا، پھر روح کی محسوس معقول صورت کا، پھر خود عقل انسانی کا، پھر اُس سے بالا عقل فعّال کا، اور آخرکار آسمانوں کی خالص عقل کا۔ انسان بتدریج انفرادیت اور محسوسیت سے گذر کر جنکی صورت عقل کا ہیولیٰ ہے مافوق الانسانیت اور الوہیت تک پہنچتا ہے۔ اِس میں اُس کی مدد فلسفہ یعنی عمومیات کا علم کرتا ہے جو منفردات کے علم پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اُسے بصیرت بخش عقل مافوق کی توفیق حاصل ہو۔

اس عام یا نامحدود علم کے مقابلے میں (جس میں وجود اور موضوع خیال ہونا ایک بات ہے) تمام ادراک اور تصور سراب نظر بن کر رہ جاتا ہے۔ عقل انسانی کی تکمیل اسی معقول علم سے ہوتی ہے نہ کہ صوفیانہ مذہبی تخیلات کے ذریعہ سے۔ خیال سب سے برتر سعادت ہے کیونکہ تمام ذہنی چیزیں آپ اپنا مقصد ہیں۔ لیکن چونکہ یہ عمومی چیز ہے اس لئے منفرد عقول انسانی کا اِس زندگی کے بعد بھی باقی رہنا قابل تسلیم نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ روح جو معقول محسوس تصورات کی زندگی میں منفرد اشیا کا ادراک کرتی ہے اور منفرد خواہشات اور افعال میں نمایاں ہوتی ہے موت کے بعد بھی باقی رہے اور اپنے اعمال کی جزا و سزا پائے۔ عقل یعنی روح کا ذہنی حصہ سب انسانوں میں ایک ہے۔ لازوال صرف یہ نوع انسانی کی عقل اپنی مافوق عقل فعال سے واصل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ یہ تعلیم جو ابن رشد کے نام سے مسیحی قرون وسطیٰ میں رائج ہوگئی تھی ابن باجہ کے یہاں پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔ ابھی تک اِس میں زیادہ دقت نظر نہیں پیدا ہوئی ہے پھر بھی جس حیثیت سے یہ فارابی کے فلسفہ میں تھی اُس کے مقابلہ میں یہاں زیادہ واضح ہے۔

ہر شخص مشاہدہ کی اُس بلندی تک نہیں پہونچ سکتا۔ اکثر لوگ اندھیرے میں ہر طرف بھٹکتے پھرتے ہیں۔ انہیں صرف رموز حقیقت کا سایہ نظر آتا ہے اور خود اُن کی زندگی سایہ کی طرح معدوم

ہو جائیگی۔ یہ سچ ہے کہ ان میں سے بعض روشنی کو دیکھتے ہیں اور گوناگوں عالم موجودات کو بھی لیکن ایسے بہت کم ہیں جو اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کی حقیقت جان سکیں۔ صرف مؤخر الذکر مبارک لوگ ابدی زندگی حاصل کرتے ہیں جہاں وہ خود سراپا نور بنجاتے ہیں۔

مگر اب یہ سوال ہے کہ کوئی شخص اس معرفت اور وجود یا سعادت کے درجہ تک کیونکر پہونچ سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ عقل کے مطابق کام کرنے سے اور اپنے قوائے ذہنی کے آزاد نشو ونما سے۔ عقل کے مطابق کام کرنے کے معنی ہیں آزادی سے اور اپنے مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے کام کرنا۔ مثلاً کوئی پتھر سے ٹھوکر کھائے اور اُس پتھر کو توڑ ڈالے تو اُس کا یہ فعل بلا مقصد (بے عقلی کا) ہے اور جانوروں یا بچوں کی حرکتوں سے مشابہ ہے لیکن اگر وہ یہ کام اس لئے کرتا ہے کہ دوسرے اس سے ٹھوکر نہ کھائیں تو اس فعل کو انسانی اور معقول کہنا چاہیئے۔

انسانوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور معقول کام کرنے کے لئے بعض اوقات یہ ضروری ہے کہ کوئی شخص انسانوں کی صحبت کو ترک کردے۔ ابن باجہ کا نظام اخلاق "اپنی تعلیم آپ" کے اصول کی ترغیب دیتا ہے لیکن بالعموم انسان دوسروں کے ساتھ رہنے کے فوائد حاصل کرسکتا ہے اور نقصانات سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ دانشمند لوگ چھوٹی بڑی جماعتیں بنا سکتے ہیں۔ ایسے لوگ جمع ہو سکیں تو یہ اُن کا فرض ہے۔ اس طرح گویا وہ ریاست کے اندر ایک دوسری ریاست بناتے ہیں۔ یہ لوگ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ اُن کے یہاں نہ طبیب کی ضرورت ہے نہ قاضی کی۔ وہ پودوں کی طرح کھُلی ہوا میں پرورش پاتے ہیں اور انھیں باغبان کی صنعت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ عوام کے ادنیٰ خیالات اور لذات سے دور رہتے ہیں۔ وہ دنیا اور دنیاوی کاروبار کے درمیان اجنبی ہیں اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے دوست ہیں یہ زندگی محبت کے قانون کے مطابق بسر ہوتی ہے اور بہ حیثیت محبان خدا کے (جسے "حقیقت" بھی کہہ سکتے ہیں) وہ مافوق الانسانی عقل فعّال سے واصل ہو کر اطمینان نفس حاصل کرتے ہیں۔

ابن طفیل

مغربی عالم اسلام کی فرمانروائی بربریوں کے ہاتھ میں رہی لیکن مرابطین کی جگہ اب مہدیین آگئے۔ نئے خانوادہ کے بانی محمد ابن تومرت نے سنہ ۱۱۲۱ء میں مہدی بنکر خروج کیا تھا۔ اُس کے جانشینوں ابو یعقوب یوسف (سنہ ۱۱۶۳ تا سنہ ۱۱۸۴ء) اور ابو یوسف یعقوب (سنہ ۱۱۸۴ تا سنہ ۱۱۹۸) کے زمانہ میں اُن کی سلطنت جس کا مرکز مراکش تھا معراج کمال کو پہنچی۔ مہدیین نے علم دین میں زبردست تجدید کی۔ اشعری اور غزالی کا نظام جو اب تک کفر سمجھا جاتا تھا اب مغرب میں اختیار کیا گیا یعنی علم العقائد کو عقلیت کا ایسا جامہ پہنایا گیا جس سے نہ تو پرانے عقیدہ کی تسکین ہوئی نہ آزاد خیال لوگوں کی۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اُس سے بعض لوگوں کو مزید فلسفیانہ غور و فکر کی تحریک ہوئی ہو۔ اب تک عقیدہ کے معاملہ میں استدلال کو دخل نہیں دیا جاتا تھا اور اُس کے بعد بھی مدبروں اور فلسفیوں کا یہ خیال رہا کہ عوام الناس کے عقائد کو نہیں چھیڑنا چاہیئے اور نہ ان عقائد کو علم کے درجہ تک ترقی دینا چاہیئے بلکہ فلسفہ اور مذہب کے درمیان ایک حد فاصل قرار دینے کی ضرورت ہے۔ مہدیین کو علم دین سے دلچسپی تھی تاہم ابو یعقوب اور اُس کے جانشینوں نے جہاں تک سیاسی مصالح نے موقعہ دیا دنیاوی علم کی ایسی قدردانی کی کہ اُن کے دربار میں کچھ دن کے لئے فلسفہ نے پھر ایک بار فروغ حاصل کیا۔

چنانچہ ہم ابو بکر محمد ابن عبدالملک ابن طفیل القیسی کو جو کچھ دن غرناطہ میں سکریٹری رہ چکا تھا ابو یعقوب کے وزیر اور طبیب خاص کے رتبہ پر فائز پاتے ہیں۔ اُس کی ولادت اندلس کے چھوٹے سے شہر Gaudino میں ہوئی تھی اور سنہ ۱۱۸۵ میں اُس نے مراکش کے محل شاہی میں وفات پائی۔ اُس کی زندگی بظاہر تغیرات اور نشیب و فراز سے خالی تھی۔ اُسے انسانوں کی بہ نسبت کتابوں سے زیادہ محبت تھی اور اپنے آقا کے عظیم الشان کتب خانہ میں اُس نے بہت سی کتابیں پڑھیں

جنکی اُسے اپنے فن کے لئے ضرورت تھی یا جن سے اُس کی علم کی پیاس بجھتی تھی۔ وہ مغرب کے اُن فلسفیوں کے زمرہ میں تھا جنھیں علمی مشاغل کے مقابلہ میں مشاہدہ کے لذات سے زیادہ رغبت تھی۔ تصنیف و تالیف کی طرف اُس نے بہت کم توجہ کی۔ اُس کا یہ دعویٰ کہ وہ نظام بطلیموسی کی اصولی اصلاح کرسکتا تھا ہمیں یقین کرنا ضروری نہیں۔ بہت سے عربوں نے یہ دعویٰ کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے اسے پورا نہیں کیا۔

ابن طفیل کے شاعرانہ افکار میں سے چند نظمیں باقی رہگئی ہیں لیکن اُس کی اصلی کوشش ابن سینا کی طرح یہ تھی کہ یونانی علوم کو مشرقی دانش کے ساتھ ملا کر ایک جدید تصور کائنات قائم کرے اور ابن باجہ کی طرح اُس کا موضوع افراد اور جماعت کا علاقہ تھا لیکن اُس نے اُس سے آگے قدم بڑھایا ابن باجہ نے عالم اصول یہ بتایا تھا کہ آزاد اہل فکر افراد یا اُن کا ایک چھوٹا سا حلقہ ریاست کے اندر ریاست بنائے جو ایک ایسا نمونہ ہو کہ بہتر زمانہ میں دنیا اُس کی تقلید کرسکے۔ بخلاف اس کے ابن طفیل اصل ریاست میں ہاتھ ڈالنا چاہتا ہے۔

اپنی کتاب حی ابن یقظان میں وہ وضاحت کے ساتھ اپنا نصب العین دکھاتا ہے۔ قصہ کا محل وقوع دو جزیرے ہیں۔ ایک جزیرے میں انسانی نظام معاشرت اپنے تکلفات اور موضوعات کے ساتھ ہے۔ دوسرے پر ایک فرد ہے جو فطرتی اصول پر نشو ونما پاتا ہے۔ کل جماعت ادنیٰ جبلتوں کی غلام ہے جنکی ایک محسوس مذہب کسی قدر روک تھام کرتا ہے لیکن اس جماعت کے دو آدمی جو سلمان اور ابسال کہلاتے ہیں ترقی کرکے خواہشات نفس پر قابو اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ پہلا جسکی افتاد مزاج عملی ہے اپنے آپ کو عوام کے مذہب پر ڈھالتا ہے اور اُن پر حکومت کرتا ہے۔ لیکن دوسرا جو نظری طبیعت اور صوفیانہ نقش رکھتا ہے اپنا وطن چھوڑکر دوسرے جزیرہ میں جسے وہ غیر آباد سمجھتا ہے چلا جاتا ہے اور وہاں تحصیل علم اور رہبانیت میں زندگی بسر کرنا چاہتا ہے۔

لیکن اس جزیرہ میں ہمارا حی ابن یقظان تھا جو ترقی کرکے کامل فلسفی کے درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ وہ بچپن میں اس جزیرہ میں ڈال دیا گیا تھا یا فطرتی نمو کے ذریعہ سے خود بخود پیدا ہوگیا تھا

اس کے بعد اُس نے آہستہ آہستہ رابنسن کروسو کی طرح لیکن خود اپنے دریافت کئے ہوئے وسائل سے ایک مادی زندگی کی بناڈالی تھی۔ علاوہ اس کے مشاہدہ اور غور وفکر سے اُس نے فطرت۔ آسمان ۔ خدا اور اپنے نفس کی معرفت حاصل کی یہاں تک کہ سات سال کے بعد وہ اعلیٰ مرتبہ تک یعنی صوفیانہ مشاہدہ یا وجد کے عالم تک پہونچ گیا۔ اس حالت میں اُسے البسال نے پایا۔ جب وہ ایک دوسرے کی بات سمجھنے لگے (کیونکہ ابتدا میں حی کوئی زبان نہیں جانتا تھا) تو یہ معلوم ہوا کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو صورتیں ہیں۔ حی نے یہ سن کر کہ سامنے کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم خطا کی تاریکی میں ہے قصد کر لیا کہ وہاں جائے اور لوگوں کو حقیقت سے آگاہ کرے لیکن وہاں اُسے یہ تجربہ ہوا کہ عوام الناس حقیقت محض کو سمجھنے کے قابل نہیں ہیں۔ یہ محمدؐ کی دانشمندی تھی کہ انھوں نے عوام کو بجائے کامل روشنی کے محسوس نقوش دکھائے چنانچہ اُس کے بعد وہ اپنے دوست البسال کے ساتھ غیر آباد جزیرہ میں واپس گیا تاکہ مرتے دم تک عقلی خدا اور حقیقت کی خدمت میں سرگرم رہے۔

ابن طفیل نے اپنے قصہ کے سب سے بڑے حصہ کو حی کے نشوونما کے ذکر کے لئے وقف کر دیا ہے لیکن غالبًا اس کا منشا یہ نہ ہوگا کہ کوئی شخص یک بینی و دو گوش محض فطرت کے زیر سایہ بغیر سماج کی مدد کے سہارے حی کی اتنی ترقی کر سکتا ہے۔ اصل میں اُس کا انداز خیال گذشتہ صدیوں کے روشن خیال لوگوں سے زیادہ تاریخی تھا جیسا کہ اُس کی تصانیف کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مقامات سے معلوم ہوتا ہے۔ حی ان لوگوں کا نمائندہ ہے جو وحی و تنزیل کے اثر سے باہر ہیں جو ارتقا اُس کی ذات میں ہوتا ہے وہ اصل میں ہندی۔ ایرانی۔ یونانی حکمت کا نشوونما ہے۔ اس خیال کی تائید میں ہم چند باتیں نقل کرتے ہیں لیکن اُن کی تفصیلی بحث نہیں کرینگے۔ سب سے پہلے یہ بات معنی خیز ہے کہ حی کا مسکن لنکا کا جزیرہ قرار دیا گیا ہے جس کی آب و ہوا میں وہ فطرتی نمو کی خاصیت بتاتا ہے جہاں روایت کے مطابق آدم پہلا انسان پیدا ہوا تھا اور جہاں ہندوستان کے بادشاہ پر حکمت الٰہی کا نزول ہوا تھا۔ جب حی شرم اور تجسس کی بدولت ابتدائی حیوانی

حالت سے نکل چکا تو سب سے پہلی چیز جسے اُس نے مذہبی احترام کی نظر سے دیکھا آگ تھی جسے اُس نے دریافت کیا تھا اُس میں ممکن ہے کہ ایرانی مذہب کی طرف اشارہ ہو اور اُس کے مزید تخیلات یونانی۔ عربی فلسفہ سے اخذ کئے گئے ہوں۔

اِس کیرکٹر کو جو علاقہ ابن سینا کے حی سے ہے اور جس کی طرف خود ابن طفیل اشارہ کرتا ہے وہ بالکل واضح ہے۔ البتہ اُس کے یہاں حی زیادہ انسانی خصائص رکھتا ہے۔ ابن سینا کی تصویر یا فوق الانسان عقل کی مظہر ہے لیکن ابن طفیل کے قصہ کا ہیرو عالم بالا سے بصیرت پانے والی نوع انسانی کا نمائندہ ہے جسکو اگر صحیح طور پر سمجھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ محمدؐ (جنکے اقوال کی تفسیر تمثیلوں کی حیثیت سے کرنا چاہیئے) کی رسولانہ روح سے بالکل اتحاد رکھتا ہے۔

چنانچہ ابن طفیل بھی اُسی نتیجہ پر پہونچا ہے جس پر اُس کا مشرقی پیشرو پہونچا تھا۔ عام افراد کے لئے مذہب باقی رہنا چاہیئے کیونکہ اُن کی حدِ پرواز اُس سے آگے نہیں ہے۔ یہ شرف صرف معدودے چند آدمیوں کو حاصل ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تمثیلات کو سمجھیں اور بالکل تنہائی کے عالم میں انسان اعلیٰ حقیقت کا بے حجاب مشاہدہ کر سکتا ہے۔ اِس پر یہاں بہت زور دیا گیا ہے۔ اُس صورت میں بھی کہ حی کو نوع انسانی کا نمائندہ سمجھا جائے اِس سے انکار نہیں ہو سکتا انسان کی اعلیٰ تکمیل یہ قرار دیجاتی ہے کہ وہ محسوسات کو ترک کرکے عالم تنہائی میں اپنے نفس کو عقل کائنات میں فنا کر دے۔

بلاشبہ یہ بات اُسی عمر میں نصیب ہوتی ہے جب انسان کو کوئی دوست بھی مل چکا ہو اور مادی چیزوں اور علوم و فنون کی تحصیل ذہنی تکمیل کا زینہ بن چکی ہو چنانچہ ابن طفیل بلا شرم اور ندامت کے اپنی درباری زندگی پر نظر ڈال سکتا ہے۔

اُن فلسفیانہ خیالات سے جو حی نے اپنی زندگی کے سات ادوار میں حاصل کئے تھے ہمیں پہلے بھی سابقہ پڑ چکا ہے لیکن اُس کی عملی زندگی پر بھی ابن طفیل خاص طور سے توجہ کرتا ہے اُس کے یہاں صوفیانہ ریاضتیں جس حیثیت سے کہ مشرقی صوفیانہ حلقوں میں اب تک کی جاتی ہیں اور

جس حیثیت سے کہ خود افلاطون اور نوفلاطونیوں نے اُن کی تقلید کی تھی شرع اسلام کی فرض قرار دی ہوئی عبادت کی قائم مقام ہو گئی ہیں اور حی اپنی زندگی کے ساتویں دور میں اپنا علم اخلاق مدون کرتا ہے جو فیثاغورثی نظام سے مشابہت رکھتا ہے ۔

اپنے عمل کا انتہائی مقصد حی نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز میں ذات واحد کو تلاش کرے اور موجود مطلق و واجب سے واصل ہو جائے ۔ اُس کی نظر میں تمام فطرت اُسی اعلیٰ ذات تک پہونچنے کی کوشش کر رہی ہے ۔ اِس خیال کو کہ جو کچھ زمین پر ہے انسان کے لئے ہے اُس نے ترک کر دیا ہے ۔ حیوانات اور نباتات بھی انسانوں کی طرح اپنے لئے اور خدا کے لئے ہیں ۔ چنانچہ انسان کو اُن کے ساتھ من مانا برتاؤ کرنے کا اختیار نہیں ہے ۔ اب وہ اپنی جسمانی حاجتوں کو صرف اشد ضروری چیزوں تک محدود کر دیتا ہے ۔ وہ پختہ پھلوں کو ترجیح دیتا ہے جن کے بیجوں کو وہ زمین کے حوالے کرتا ہے ۔ وہ بہت احتیاط کے ساتھ اِس سے بچتا ہے کہ اُس کی ہوس کے سبب سے کوئی نوع موجودات بالکل فنا ہو جائے ۔ انتہائی ضرورت کے وقت وہ حیوانی غذا اختیار کرتا ہے لیکن اُس میں بھی وہ حتی الامکان نوع کے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے ۔ جس اصول پر وہ عمل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کو اتنا کھانا چاہیئے جتنا جینے کے لئے کافی ہو لیکن سونے کے لئے ناکافی ۔

یہاں تک اُس کے جسم اور زمین کے تعلق کا ذکر ہے لیکن آسمان کے اور اُس کے درمیان عقل حیوانی کا رابطہ ہے اور آسمان کی طرح وہ اپنے ماحول کو فائدہ پہنچانے اور عفت کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتا ہے چنانچہ وہ درختوں کی پرداخت کرتا ہے اور حیوانوں کی حفاظت تاکہ اُس کا جزیرہ رشک جنت ہو جائے ۔ وہ اپنے جسم اور اپنے لباس کو نہایت پاک صاف رکھتا ہے اور اپنی تمام حرکات کو اجرام سماوی کی حرکات کی طرح ہم آہنگ بنانے کی کوشش کرتا ہے ۔

اِس طرح وہ بتدریج یہ قابلیت حاصل کرتا ہے کہ اپنے نفس کو آسمان اور زمین سے بالا عقل محض تک بلند کرے ۔ یہ وجد کی حالت ہے جو خیالی لفظ اور تصور میں نہ کبھی سما سکی ہے اور نہ اُن کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکی ہے ۔

ابن رشد

ابو ولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد (Averroes) کی ولادت ۱۱۲۶ء میں بمقام قرطبہ قاضیوں کے خاندان میں ہوئی۔ وہیں اُس نے اُس زمانہ کے نصاب تعلیم میں تکمیل حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۱۵۳ء میں ابن طفیل نے اُسے شاہزادہ ابو یعقوب یوسف کے سامنے پیش کیا۔ اس واقعہ کی خبر ہمیں (مشرقی روایات کے) مخصوص انداز میں پہونچی ہے یعنی ابتدائی رسمی سوالوں کے بعد شاہزادہ نے اُس سے پوچھا فلسفیوں کا خیال آسمان کی نسبت کیا ہے یہ قدیم ہے یا حادث؟ ابن رشد نے حزم و احتیاط کی راہ سے کہا مجھے فلسفہ سے شغف نہیں ہے۔ تب شاہزادہ ابن طفیل سے اس موضوع پر گفتگو کرتا رہا اور ابن رشد کو یہ دیکھکر نہایت حیرت ہوئی کہ وہ (شاہزادہ) ارسطو، افلاطون اور اسلام کے علمائے دین اور فلاسفہ کے خیالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ اب ابن رشد نے بھی مہر سکوت کو توڑا اور عالی مرتبہ مربی کی خوشنودی حاصل کی۔ اُس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ اُسے یہ کام سپرد ہوا کہ وہ ارسطو کی ایسی شرح لکھے جیسی اُس سے پہلے کسی نے نہیں لکھی تاکہ بنی نوع انسان کو خالص اور مکمل علم حاصل ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ قاضی اور طبیب بھی تھا۔ ہم اُسے اشبیلیہ میں اور کچھ دن بعد قرطبہ میں قاضی کے فرائض انجام دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ابو یعقوب نے جو اب خلیفہ تھا اُسے ۱۱۸۲ء میں اپنا طبیب خاص مقرر کر کے بلایا لیکن تھوڑے دن کے بعد وہ پھر اپنے وطن میں اپنے باپ اور دادا کی طرح منصب قضا پر مامور ہو گیا۔ لیکن اب زمانہ کا رنگ بدل گیا تھا۔ فلسفیوں پر لعنت کیجاتی تھی اور ان کی تصانیف آگ کے شعلوں کی نذر ہوتی تھیں۔ بڑھاپے میں ابن رشد ابو یوسف کے حکم سے شہر بدر کر کے Elesana (قرطبہ کے نزدیک قصبہ Lucena میں) پہنچا دیا گیا۔ تاہم اُس کی وفات مراکش کے محل شاہی میں ہوئی۔

اس کی جد و جہد ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اس کے متعلق کتابیں جہاں سے ملیں اس نے ان کو محنت سے مطالعہ اور صحت کے ساتھ باہم مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سے ان یونانی کتابوں کا ترجمہ بھی گذرا تھا جو اب یا تو بالکل معدوم ہو گئی ہیں یا جن کے صرف بعض اجزاء باقی بچے ہیں۔ وہ نقادانہ نظر سے اور نظم کے ساتھ اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ارسطو کے اصل کلام کے معنی لکھتا ہے پھر اس کی شرح کرتا ہے کبھی اختصار سے اوسط حجم کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس طرح اسے شارح کا لقب حاصل ہوا ہے جو دانتے کی کامیڈی میں بھی اس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ اسلام اس کی بدولت ارسطو کو صحت کے ساتھ سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کر کے رخصت ہو گیا۔ ارسطو اس کے نزدیک انسان اکمل اور حکیم اعظم ہے جسے فطرت سے بڑی حقیقت کی معرفت حاصل تھی۔ ہیئت اور طبیعیات کے نئے انکشافات سے اس پر کوئی ترمیم نہیں ہوتی۔ البتہ بعض اوقات ارسطو کا منشا سمجھنے میں لوگ غلطی کرتے ہیں۔ چنانچہ خود اس نے [illegible] بہت سی باتیں جو اس نے سینا اور فارابی سے اخذ کی تھیں ابتدا میں غلط سمجھی تھیں لیکن بعد میں ان کے دوسرے اور بہتر معنی معلوم ہوئے۔ تاہم اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر ارسطو کے خیالات کے صحیح معنی سمجھے جائیں تو ان سے اعلیٰ تر جو علم انسانوں کو حاصل ہو سکتا ہے ان کے مطابق ہوگا۔ [illegible] ارسطو ایسی بلندی پر پہنچ گیا ہے جس کے آگے پرواز ناممکن ہے۔ [illegible] ارسطو کے بعد پیدا ہوئے [illegible] غور و فکر کے بعد ان نتائج تک پہنچے جو ارسطو [illegible] سے منکشف ہوئے تھے لیکن [illegible] تردید کرنے والوں کی زبان بند ہو جائے گی [illegible] یہ دکھاتا ہے کہ نوع انسان عقل [illegible] ابن رشد [illegible] کو عقل نوع انسانی کا اعلیٰ مجسمہ سمجھ کر اسے [illegible]

[illegible] ابن رشد ارسطو کی بے انتہا تعظیم کرنا اس کے تمام [illegible] ابن سینا کی مخالفت کرنے کا کوئی موقع [illegible]

ہاتھ سے نہیں دیتا۔ فارابی اور ابن باجہ سے بھی جن سے اُس نے بہت کچھ حاصل کیا ہے وہ اکثر الجھتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ خود بھی ارسطو کے سمجھنے میں نوفلاطونی شارحوں کے سمجھے ہوئے معنی اور شامی اور عرب مترجموں کی غلط فہمیوں سے آگے قدم نہیں بڑھا سکا بلکہ وہ اکثر ذی فہم سکندر افرودیسی کے مقابلہ میں سطحی نظر رکھنے والے ثامسطیوں کی پیروی کرتا ہے۔ یا ان دونوں کے خیالات کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن رشد سب سے پہلے تو ارسطو کی منطق کا متعصب پیرو ہے بغیر اس کے انسان کو سعادت نصیب نہیں ہوتی۔ وائے برحال افلاطون اور سقراط کے کہ انہیں اس کا علم نہ تھا انسانوں کی مسرت کے درجے اُن کے منطقی خیالات کی نسبت سے ہوتے ہیں۔ نقادانہ نظر سے اُس نے معلوم کر لیا کہ فرفوریوس کی ایساغوجی زیادہ اہم چیز نہیں ہے لیکن ریطوریقا اور بوطیقا کا وہ منطق میں شمار کرتا ہے۔ اس سے عجیب و غریب غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ٹریجڈی (المیا) اور کامیڈی (فرحیہ) کو اُس نے مدح اور ذم کے احکام قرار دیا ہے۔ شاعرانہ احکام کو زبردستی کہیں تو مدلل حق اور کہیں فریب دینے والا باطل کہا ہے۔ اسٹیج (تماشاگاہ) پر کسی چیز کے دیکھنے کو یقینی علم ٹھہرایا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ قدرتی بات ہے کہ اُس کی نظر میں یونانی دنیا کی کوئی تصویر نہیں ہے۔ یہ کمی درگذر کرنے کے قابل ہے کیونکہ اُس کے اندازہ سے وہ معذور تھا لیکن ایسے شخص سے درگذر کرنے کو جی نہیں چاہتا جو دوسروں کا استاد بنتا ہے۔

اپنے پیشروؤں کی طرح ابن رشد لسانی عنصر پر اُس حد تک خاص طور سے زور دیتا ہے جہاں تک کہ وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ یہ مشترک عالمگیر اصطلاحات اس کے نزدیک نہ صرف ہرمانوطیقا میں بلکہ ریطوریقا میں بھی ہمیشہ ارسطو کے پیش نظر تھے۔ عرب فلسفی کو بھی یہی کرنا چاہیئے۔ البتہ عام اصول کی تشریح کے لئے اُسے مثالیں عربی زبان اور عربی ادب سے لینا چاہیئے لیکن اصل چیز عمومیات ہیں۔ علم عمومیات سے واقف ہونے کا نام ہے۔

منطق اس کے لئے راہ کو ہموار کرتی ہے کہ ہمارا علم محسوسات سے خالص عقلی حقیقت

تک ترقی کرے۔ عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کریں گے اور خطا میں بھٹکا کریں گے۔ ناقص نما و ناکافی عادات انہیں ترقی سے باز رکھتے ہیں۔ تاہم چند آدمیوں کے لئے ضرور یہ ممکن ہونا چاہئے کہ وہ حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب سورج سے آنکھ لڑاتا ہے کیونکہ اگر کوئی بھی اس کی طرف نہ دیکھ سکتا تو قدرت کی کاریگری بیکار جاتی۔ ہر چمکنے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر موجود شے کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے خواہ ایک ہی فرد کیوں نہ ہو اور حقیقت موجود ہے کیونکہ اس کی جو محبت ہمارے قلب میں ہے وہ بالکل بیکار ہوتی اگر ہم اُس کا وصل نہ حاصل کر سکتے۔ ابن رشد کو یقین ہے کہ وہ بہت سی چیزوں میں حقیقت کو معلوم کر سکتا ہے بلکہ حقیقت مطلق کو ڈھونڈ کر نکال سکتا ہے۔ وہ لیسنگ کی طرح محض اُس کی تلاش پر قناعت نہیں کرنا چاہتا تھا۔

اور حقیقت اُس کے لئے ارسطو کی تصانیف میں موجود ہے۔ اِس نقطۂ نظر سے وہ اسلامی علم دین کو حقیر سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اُسے مذہب میں ایک خاص طریقہ کی حقیقت نظر آتی ہے لیکن علم دین کا وہ مخالف ہے۔ یہ اُس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اِس طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔ تنزیل قرآن کا مقصد (ابن رشد کی رائے میں جس سے اور لوگوں نے اور اُس کے بعد کے عہد میں اسپینوزا نے بھی اتفاق کیا ہے) لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح ہے۔ شارع کا جو جانتا ہے کہ انسانی مسرت صرف معاشرت میں ظاہر ہو سکتی ہے، مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔

ابن رشد اور اُس کے پیشرؤوں خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر صاف صاف دنیا کو آفرینش کا قدیم عمل کہتا ہے۔ دنیا بہ ہیئت مجموعی قدیم، واجب، واحد ہے اور اُس میں امکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ ہیولےٰ اور صورت صرف خیال میں ایک دوسرے سے الگ کئے جا سکتے ہیں۔ صُور بھوتوں کی طرح تاریک مادّے میں نہیں پھرا کرتی ہیں بلکہ مغز کی طرح اِس میں موجود ہیں۔ مادی صور کا اثر قوائے فطرت کی طرح ہے جو ابد تک ظہور میں آتی رہینگی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں تاہم انہیں الٰہی کہنا چاہئے تخلیق اور تعدیم دنیا میں نہیں ہوتی کیونکہ حادثہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور پھر فعل سے

قوت کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔ اِس میں ہر چیز ہمیشہ اپنے سے متحد الصورت چیز پیدا کرتی ہے۔ لیکن موجودات کے مدارج ہوتے ہیں۔ مادی یا جوہری صورت محض عرض اور خالص صورت کے درمیان میں ہے۔ جوہری صور بھی تدریجی اختلافات، قوت اور فعل کی درمیانی حالتیں دکھاتے ہیں اور آخر کار صور کا پورا نظام ادنیٰ مادی صورتوں سے لیکر ذاتِ ایزدی تک جو "ہمہ" کی صورت اولیٰ ہے ایک مکمل منزل بہ منزل عمارت ہے۔

آفرینش کے قدیم عمل کے لئے موجودہ ترتیب کے اندر اندر ایک قدیم حرکت کا ماننا ضروری ہے اور اس کے لئے ایک قدیم محرک کا۔ اگر دنیا حادث ہوتی تو اُس سے محض ایک اور حادث اجسام کی دنیا پر حکم لگایا جا سکتا تھا اور اُس سے ایک تیسری پر اسی طرح ابدالآباد تک۔ اگر دنیا ممکن ہوتی تو اُس سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگایا جا سکتا تھا۔ اور اسی طرح لامتناہیت تک۔ صرف ایک واحد، واجب، قدیم، متحرک دنیا کے ماننے سے ہمیں ابن رشد کے نزدیک ایک دنیا سے علیحدہ ذات پر حکم لگانے کا حق حاصل ہوتا ہے جو کائنات کی حرکت اور خوشنما نظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے اور اس لئے اُسے خالق عالم کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ وہ عقول ہیں جو کرۂ ارض اور کرات سماوی کو حرکت میں لاتی ہیں (کیونکہ ہر حرکت کے لئے ایک علیحدہ جوہر کی ضرورت ہے)۔

محرک اول یا خدا اور کرات سماوی کی عقول کی ماہیت ابن رشد کے نزدیک خیال ہے جس میں اُسے وحدت وجود ملتی ہے۔ ذات احدی کی تنہا ثبوتی تعریف یہ ہے "ایک خیال جو آپ ہی اپنا موضوع ہے" یہی خیال وحدت بھی ہے اور وجود بھی۔ بالفاظ دیگر وجود اور وحدت "ماہیت" سے ملحق نہیں ہیں بلکہ مثل تمام عمومیات کے اِن کا وجود صرف خیال میں ہے۔ خیال سب کہیں خاص چیزوں میں سے عام عنصر نکالتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ "عمومیت" بحیثیت صلاحیت کے تمام اشیاء میں کارکن ہے لیکن بحیثیت "عمومیت" صرف ہماری خیال میں موجود ہے یا یوں کہئے کہ بالقوۃ وہ اشیاء میں موجود ہے لیکن بالفعل ہمارے ذہن میں یعنی اشیاء کی مقابلے میں وہ ذہن میں کیف وکم کے لحاظ سے برتر وجود رکھتی ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے "کیا خیال الٰہی صرف عمومیات (کلیات) کا ادراک کرسکتا ہے یا جزدیات کا بھی" تو ابن رشد کا جواب ہے کہ بلا واسطہ وہ دونوں میں کسی کا ادراک نہیں کرتا کیونکہ وہ دونوں سے بالا ہے۔ خیال الٰہی "ہمہ" کا خالق ہے اور "ہمہ" کا ادراک کرتا ہے۔ خدا تمام اشیاء کا جوہر، سب کی صورت اصلی اور سب کی علت غائی ہے۔ وہ نظام عالم ہے، تمام متضاد چیزوں کی ہم آہنگی ہے۔ خود "ہمہ" ہے بوجہ احسن۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے مطابق خدا کا نظم عالم میں دخل دینا اس طرح ممکن نہیں، جیسے لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں۔ ہم دو طرح کے وجود سے واقف ہیں ایک وہ جو متحرک ہو اور ایک وہ جو خود غیر متحرک ہو لیکن حرکت کا باعث ہو۔ انھیں مجسم اور معقول بھی کہہ سکتے ہیں مگر متحد اور مکمل صرف معقول وجود ہوتا ہے۔ اور اس کے مختلف درجے ہوتے ہیں۔ پس یہ کوئی مجرد وحدت نہیں ہے۔ کرات کی عقول جتنی عقل اول سے دور ہوتی جاتی ہیں اتنی ہی ان کے بسیط ہونے میں کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہ سب اپنی ذات کا علم رکھتی ہیں لیکن اُن کے علم میں ہمیشہ علت العلل کا واسطہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مجسم اور معقول ایک طرح سے متوازی ہیں۔ ادنیٰ عقول میں ایک ایسا عنصر ہے جو ہیولےٰ اور صورت سے اسی طرح مرکب ہے جیسے مجسم اشیاء۔ ظاہر ہے کہ یہ ہیولےٰ جو خالص معقول چیزوں میں ہے مادہ محض نہیں ہے پھر بھی مادہ سے مشابہ کوئی شے ہے جو یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ کسی دوسری شے کو اپنے اندر قبول کرے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو معقولات کی کثرت اور اُن کا ادراک کرنے والی عقل کی وحدت میں ہم آہنگی نہ پیدا ہوتی۔

مادہ میں انفعال ہے لیکن عقل میں قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اس متوازیت اور اس کے باریک فرق کے ذکر میں ابن رشد کا اشارہ خاص طور پر عقل انسانی کی طرف ہے۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ روح انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا ہیولےٰ سے ہے وہ اس بات پر بہت زور دیتا ہے۔ بہت سی لافانی روحوں کے موجود ہونے کے نظریہ کی وہ قطعی تردید کرتا ہے اور اس معاملہ میں ابن سینا کا مخالف ہے۔ روح کا وجود محض اس حیثیت سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتی ہے اُس کی تکمیل کرتی ہے۔

جہاں تک نفسیات تجربی کا تعلق ہے وہ انتہائی کوشش کرتا ہے کہ جالینوس وغیرہ کے مقابلہ میں ارسطو کی تقلید کرے۔ لیکن "نوس" (جوہر عقل) کے حکمیہ میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے حالانکہ وہ خود اس سے واقف نہیں۔ عقل مادی کے جو معنی نوفلاطونی خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ اسے وہ محض روح انسانی کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا نہ ادراک حسی محسوس معقول زندگی کا مرادف جانتا ہے بلکہ فرد کے مافوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقل مادی سرمدی لافانی عقل ہے مثل عقل محض یا عقل فعال کے جو ہماری مافوق ہے جس طرح عالم اجسام میں مادہ کی طرف مستقل وجود منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح ابن رشد نے نوافلاطونیوں وغیرہ کی تقلید میں عالم ارواح یا عقول میں بھی مادہ کا مستقل وجود مانا ہے۔

چنانچہ عقل مادی سرمدی جوہر ہے۔ فرد انسانی کی فطرتی صلاحیتوں یا قوت علم کو ابن رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے اور غائب ہو جاتی ہے جیسے انسان بہ حیثیت افراد۔ لیکن عقل مادی سرمدی ہے جیسے انسان بہ حیثیت نسل۔

لیکن پھر بھی قدرتی طور پر عقل فعال اور منفعل (اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے عقل مادی کے لئے یہ لفظ اختیار کرلیں) کے تعلق کے بارے میں کچھ الجھن باقی رہتی ہے۔ عقل فعال روح انسانی کے ادراکات کو معقول بنا دیتی ہے اور عقل منفعل ان معقولات کو اپنے اندر قبول کرلیتی ہے اس طرح افراد کی روح میں عاشق و معشوق کے اس پُراسرار جوڑے کا مقام وصل ہے۔ ان مقامات میں باہم بہت فرق ہے۔

یہ ہر فرد بشر کی مجموعی روحانی صلاحیت اور اس کے ادراکات کی نوعیت پر موقوف ہے کہ عقل فعال کس حد تک ان ادراکات کو "معقول" بنا سکتی اور عقل منفعل کس حد تک انہیں اپنے اندر قبول کرسکتی ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ سب انسان کیوں علم معقول میں مساوی درجہ نہیں رکھتے۔ لیکن علم معقول کی مجموعی مقدار دنیا میں ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اگرچہ افراد میں اس کی تقسیم بدلتی رہتی ہے۔ فطرت کے اٹل قانون کے مطابق ہمیشہ کوئی فلسفی دنیا میں آتا رہتا ہے

جس کے ذہن میں وجود خیال بن جاتا ہے ۔ یہ سچ ہے کہ افراد کے خیالات زمانی عنصر کے پابند ہوتے ہیں اور عقل منفعل کا جتنا حصہ کسی فرد کو ملتا ہے وہ تغیر پذیر ہوتا ہے لیکن نوع انسانی کی عقل کی حیثیت سے اس عقل میں ابد تک تغیر واقع نہیں ہو سکتا مثل عقل فعال کے جو ہمارے ما فوق آخری کرہ میں ہے ۔

بہ ہیئت مجموعی ابن رشد کا نظام تین ملحدانہ نظریوں کے سبب سے اپنے زمانہ کے تین عالمگیر مذاہب کے عقائد کا مخالف ہے ۔ اوّل مادی دنیا اور اُس کو حرکت دینے والی عقول کو قدیم ماننا، دوسرے دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلہ کا پابند سمجھنا جس کے سبب سے خرق عادت، معجزہ وغیرہ کی گنجائش نہیں رہتی ۔ تیسرے تمام منفرد چیزوں کو فانی کہنا جس کے سبب سے انسانی افراد کی بقائے روح کا عقیدہ غائب ہو جاتا ہے ۔

اگر منطق کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو خدا کے ماتحت مستقل عقول کرات کے ماننے کی کوئی کافی وجہ نہیں ہے لیکن ابن رشد یہاں اپنے پیشرو فلسفیوں کی طرح نقیض سے یہ کہ کر بچ جاتا ہے کہ یہ عقول کرات انفرادی حیثیت سے نہیں بلکہ صرف نوعی حیثیت سے مختلف ہیں ۔ اصل میں ان عقول کے ماننے کی غرض صرف یہ تھی کہ جب تک نظام عالم کی وحدت کا علم نہ ہو جائے ۔ اُس وقت تک ان سے مختلف حرکات کی توجیہہ ہو سکے ۔ جب نظام بطلیموسی برباد ہو گیا تو یہ عقول جو واسطہ کا کام دیتی تھیں بیکار ہو گئیں اور لوگوں نے عقل فعال کو ذات ایزدی کا مرادف ثابت کر دیا جس کی کوشش پہلے بھی حکما اور علمائے دین کر چکے تھے ۔ اب قدیم عقل نوع انسانی کو بھی خدا کا مرادف کہنے کے لئے صرف ایک قدم اور بڑھانے کی ضرورت تھی ۔ ابن رشد نے دونوں میں سے ایک بات بھی نہیں کی یا کم سے کم اُس کی تصانیف کے الفاظ سے یہی ثابت ہوتا ہے لیکن اگر اُس کے نظام کے مطابق آخری نتائج حاصل کئے جاتے تو ان باتوں کا بلکہ مطلق مذہب وجودیت کا امکان موجود تھا ۔ دوسری طرف مادیت بھی اگرچہ ہمارے فلسفی نے قطعی طور پر اس کی مخالفت کی تھی اُسے اپنی تائید میں پیش کر سکتی تھی کیونکہ جب کوئی ابن رشد کی طرح مادہ کے قدم،

صورت اور فعالیت پر زور دے گا تو عقل خواہ برائے نام بادشاہ ہو اُس کی بادشاہی مادہ کے طفیل میں ہوگی۔

بہرحال ابن رشد کو بدیع الفکر تو نہیں لیکن دقیق النظر اور مستقیم الرائے حکیم ضرور کہنا پڑے گا۔ خود اُس کے لئے اُس کا نظری فلسفہ کافی تھا لیکن اُس کے زمانہ اور اُس کے عہد کا تقاضا تھا کہ وہ مذہب اور فلسفۂ عملی کی طرف بھی توجہ کرے۔ ہم اختصار سے اس کا ذکر کرسکتے ہیں۔

ابن رشد اکثر موقع پا کر اپنے زمانہ کے جاہل حکمرانوں اور دشمن تعلیم علمائے دین کی خبر لیتا ہے۔ تاہم اُس کے نزدیک ریاست میں زندگی بسر کرنا عزلت نشینی سے بہتر ہے۔ اُس نے حریفوں سے (بھی دیہ اُس میں بڑی خوبی تھی) بہت سی باتیں سیکھیں۔ اُس کی رائے میں تنہائی کی زندگی میں علوم و فنون کی تدوین نہیں ہوسکتی۔ زیادہ سے زیادہ انسان اُن علوم سے لطف اندوز ہوسکتا ہے جنھیں وہ پہلے سیکھ چکا ہے اور شاید اُن میں تھوڑا سا اضافہ بھی کرسکتا ہے لیکن جماعت کی فلاح کے لیے سب کو کچھ نہ کچھ کرنا چاہیئے۔ عورتوں کو بھی مردوں کی طرح ریاست اور سماج کی خدمت کرنا چاہیئے۔ یہاں ابن رشد افلاطون کی پیروی کرتا ہے (ارسطو کی "سیاسیات" کا اُسے علم نہ تھا) وہ نہایت معقول بات کہتا ہے کہ میرے عہد کی مصیبت اور افلاس کا باعث یہ ہے کہ عورتیں مثل گھریلو جانوروں یا آرائشی گملوں کے محض حظِ نفس کے لئے یا اور قابل اعتراض باتوں کے لئے رکھی جاتی ہیں بجائے اس کے کہ انھیں مادّی اور ذہنی دولت کے پیدا کرنے اور اُس کی حفاظت میں شریک کیا جائے۔

علم الاخلاق میں ہمارا فلسفی بہت سختی سے فقیہوں کے اس اصول پر اعتراض کرتا ہے کہ کسی کام کے اچھے یا بُرے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی سیرت کا تعین قانون فطرت یا اصول عقل کے لحاظ سے ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہے (اخلاقی نیک) ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ آخری عدالت اپیل انفرادی عقل نہیں بلکہ اجتماعی یا مدنی عقل ہے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مدبّر کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ اُس کے اخلاقی مقصد کے سبب سے وہ اُس کی قدر کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی علم اس لئے وہ ہمیشہ اُن علمائے دین کی مخالفت کیا کرتا ہے جو بجائے اس کے کہ حسن عقیدت کے ساتھ مذہب کے سامنے سر جھکا دیں اُس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ امام غزالی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اُن کی بدولت فلسفہ کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و الحاد میں مبتلا ہو گئے۔ عوام کو چاہیئے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اُس پر ایمان لائیں۔ یہی حق ہے لیکن کیسا حق؟ ایسا جو معمر بچوں کے لئے موزوں ہے اور اُن کے سامنے قصوں کہانیوں کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن میں خدا کے وجود کے دو ثبوت ہیں جو ہر شخص کی سمجھ میں آجاتے ہیں تمام مخلوقات خصوصاً انسانوں کی کفالت کے لئے نظام (الٰہی) کا موجود ہونا۔ اور حیوانات، نباتات وغیرہ میں جان پڑنا۔ (دونوں باتیں خدا کے وجود پر دلالت کرتی ہیں) ہمیں نہ ان آیات میں تصرف کرنا چاہیئے اور نہ متکلمانہ انداز میں وحی الٰہی کی تاویل۔ کیونکہ علمائے دین جو ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ اُن دلائل کیطرح جو سینا اور فارابی نے ممکن اور واجب کے معنی سے نکالے تھے علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتے۔ اِن سب باتوں سے الحاد اور مشرب رندانہ کو ترقی ہوتی ہے ہمیں چاہیئے کہ اخلاق اور ریاست کی خاطر نیم ملاؤں کی مخالفت کریں۔

البتہ عام فلسفیوں کو یہ حق ہے کہ وہ کلام الٰہی کی تفسیر کریں۔ وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اُس کے اصلی منشا کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اُس میں سے صرف اتنا بتاتے ہیں جتنا اُن کی سمجھ میں آسکے اس طرح نہایت خوشنما ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ مذہبی اصول اور فلسفہ کے مقاصد کا مختلف ہونا ہی اُن کے اتفاق کا باعث ہے۔ اُن میں وہ نسبت ہے جو علم و عمل میں ہے۔ چونکہ فلسفی مذہب کی اصلیت سے واقف ہے اس لئے وہ اُس کی مخصوص قلمرو میں اُس کا سکہ چلنے دیتا ہے چنانچہ فلسفہ اور مذہب میں ہرگز تناقض نہیں ہے لیکن حق کی اعلیٰ صورت اور برتر مذہب فلسفہ ہی ہے کیونکہ فلسفیانہ مذہب اُن چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو حقیقی وجود رکھتی ہیں۔

پھر بھی یہ خیال لا مذہبانہ معلوم ہوتا ہے اور کوئی مخصوص مذہب اسے کبھی گوارا نہ کرے گا کہ حقیقت کی قلمرو میں فلسفہ کی فرمانروائی کو تسلیم کرے ۔ چنانچہ قدرتی بات تھی کہ مغرب کے علمائے دین نے اپنے مشرقی بھائیوں کی طرح اُس وقت تک چین نہیں لیا جب تک انہوں نے فلسفہ کو جو علم دین کا آقا بن گیا تھا اُس کا غلام نہیں بنا لیا ۔

باب ہفتم

خاتمہ

ابن خلدون

ابن رشد کے فلسفہ اور اُس کی شرح ارسطو کا عالم اسلام پر بہت ہی کم اثر ہوا ۔ اُس کی اکثر کتابوں کی اصل ضائع ہو گئی ہے ۔ البتہ ان کے عبرانی اور لاطینی ترجمے باقی ہیں ۔ اُس کا کوئی شاگرد یا پیرو نہیں تھا ۔ کہیں کہیں گوشۂ گمنامی میں چند آزاد خیال افراد یا صوفی تھے جنہیں اب تک نظری حیثیت کے فلسفیانہ مسائل میں سر کھپانے کا سودا تھا لیکن عام تعلیم اور زمانہ کی روش پر فلسفہ کا اثر لوگ نہیں پڑنے دیتے تھے ۔ عیسائیوں کے فتحمند اسلحہ کے آگے نہ صرف مسلمانوں کا مادی تمدن بلکہ اُن کا ذہنی تمدن بھی پسپا ہو رہا تھا ۔ اندلس افریقہ بن گیا تھا اور وہاں بربریوں کی حکومت تھی ۔ زمانہ بہت نازک تھا یہاں تک کہ اُن ممالک میں مسلمانوں کا وجود معرض خطر میں تھا ۔ لوگ دشمن کے مقابلہ اور خانہ جنگی دونوں کے لئے مسلح ہو رہے تھے اور اہل ایمان اپنے حلقے بنا کر صوفیانہ ریاضت کیا کرتے تھے ۔ صوفیانہ حلقوں میں کم سے کم چند فلسفیانہ ضوابط باقی تھے ۔ جب تیرھویں صدی کے وسط میں قیصر فریڈرک ثانی نے سلطنت کے مسلمان علماء کی سامنے

چند سوال فلسفہ کے متعلق پیش کئے تو عبدالواحد المہدی نے ابن سبعین ۹ کو جو صوفیوں کے ایک حلقہ کا بانی تھا جواب دینے پر مامور کیا چنانچہ اُس نے جواب دیا جس میں وہ ملائے مکتب کے انداز سے قدیم اور جدید فلسفیوں کے خیالات کو دوہراتا ہے اور اس صوفیانہ راز کی جھلک دکھاتا ہے کہ تمام اشیا کی حقیقت خدا ہے۔ اُس کے جوابات سے ہم جو کچھ معلوم کر سکتے ہیں وہ صرف اتنا ہے کہ ابن سبعین ۹ نے وہ کتابیں پڑھی تھیں جو قیصر فریدرش کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھیں۔ مسلمانوں کا مغربی تمدن چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ کر زمانہ کے نشیب و فراز دیکھتا ہوا منزل فنا کی طرف جا رہا تھا لیکن قبل اس کے کہ وہ بالکل معدوم ہو جائے اُس نے ایک شخص پیدا کیا جس نے کوشش کی کہ تمدن کے نشو و نما کا قانون مرتب کرے اور اس طرح ایک نئے علم فلسفۂ تمدن یا فلسفۂ تاریخ کی بنا ڈالے۔ یہ عجیب و غریب شخص ابن خلدون ہے جس کی ولادت ۱۳۳۲ء میں ایک اشبیلیہ کے رہنے والے خاندان میں بمقام تونس ہوئی۔ وہیں اُس نے تعلیم بھی حاصل کی اور اُس کے بعد ایک معلم سے جس نے کچھ دن مشرق میں تحصیل علم کی تھی فلسفہ حاصل کیا۔ تمام معروف علوم کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد اُس کا شغل کبھی سرکاری ملازمت اور کبھی سیر و سیاحت رہی۔ مگر ہر حالت میں وہ نہایت عمدگی سے زندگی کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اُس نے مختلف بادشاہوں کے یہاں دبیر معتمد (سکریٹری) کی خدمات انجام دیں اور اندلس اور افریقہ کے کئی درباروں میں سفیر رہا۔ چنانچہ وہ اشبیلیہ میں ظالم پیٹر کے مسیحی دربار میں اور دمشق میں تیمور لنگ کے دربار میں بھی گیا تھا۔ جب اُس نے ۱۴۰۶ء میں قاہرہ میں وفات پائی تو وہ دنیا کا بہت وسیع تجربہ حاصل کر چکا تھا۔

سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بڑے درجہ کا مستحق نہ قرار پائے لیکن جس شخص نے اپنے معاصرین سے کہیں زیادہ اپنی زندگی علوم کی خدمت کے لئے وقف کر دی ہو اُس کی تھوڑی سی خود پسندی اور ہمہ دانی کا ادعا درگذر کے قابل ہے۔

ابن خلدون نے درسی فلسفہ کی جہاں تک تحصیل کی اور اس کے جو معنی سمجھے اُن سے وہ

مطمئن نہیں ہوا۔ اِس فلسفہ کے بنے بنائے چوکھٹے میں دنیا کی وہ تصویر نہیں سماتی تھی جو ابن خلدون کے پیش نظر تھی ۔ اگر آسے نظری فلسفہ سے زیادہ مناسبت ہوتی تو وہ ایک طرح کی اسمیت کا باتی ہوا ہوتا ۔ فلسفیوں کا خیال ہے کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں لیکن ابن خلدون کے خیال میں کائنات اتنی بڑی ہے کہ ہمارا ذہن اُس کا احصار نہیں کر سکتا ۔ انسان کے علم میں جتنی ہستیاں اور اشیا آسکتی ہیں دنیا میں اُس سے کہیں زیادہ موجود ہیں ۔ ویخلق ما لا تعلمون ۔ "منطقی استخراجات اکثر منفرد شے کی تجربی حیثیت سے مطابقت نہیں رکھتے ۔ اِس کا علم صرف مشاہدہ سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ یہ خیال خام ہے کہ محض منطقی اصول کے استعمال سے انسان کو حقیقت کا علم ہو سکتا ہے ۔ اہل علم کا کام یہ ہے کہ جو چیز تجربی حیثیت سے دی ہوئی ہے اُس پر غور کریں اور انھیں صرف اپنے تجربہ پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے بلکہ تنقیدی احتیاط کے ساتھ نوع انسانی کے مجموعی تجربہ پر نظر ڈالنا چاہیے ۔

فطرتی حالت میں نفس علم سے خالی ہوتا ہے لیکن اسی فطرتی حالت میں اُس میں یہ قوت ہوتی ہے کہ دیے ہوئے تجربہ پر غور کرے اور اُس میں تصرف کرے ۔ غور و فکر سے اکثر یک بہ یک، گویا الہام کے ذریعہ سے صحیح حد اوسط ذہن میں آجاتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ علم جو ہم نے حاصل کیا ہے منطق صوری کے اصول کے مطابق مرتب کیا جا سکتا ہے ۔ منطق سے (دنیا) کا علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ ہمیں صرف غور و فکر کا طریقہ بتاتی ہے ۔ منطق ہمیں دکھاتی ہے کہ ہم کس طرح علم حاصل کر سکتے ہیں اور مزید قدر یہ رکھتی ہے کہ اغلاط سے بچاتی ہے، ہمارے قوائے ذہنی کو تیز کرتی ہے اور خیال میں صحت پیدا کرتی ہے ۔ چنانچہ یہ ایک معاون فن ہے اور مقصود بالذات کی حیثیت سے اس کی تحصیل دو ایک آدمیوں کو کرنی چاہیے جو اُس سے خاص مناسبت رکھتے ہوں ۔ مگر اس میں وہ بنیادی اہمیت نہیں ہے جو فلسفی اُس کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔ غور و فکر کی جو راہ منطق دکھاتی ہے اُس پر علمی تحقیق کرنے والا ذہن ضرورت کے وقت مخصوص علم میں بغیر اُس کی (منطق کی) رہنمائی کے بھی چلتا ہے ۔

ابن خلدون ایک سنجیدہ اور محتاط صاحب نظر ہے۔ الکیمیا اور نجوم کی وہ مخالفت کرتا ہے اور معقول دلائل بیان کرتا ہے فلسفیوں کی پراسرار عقلیت کے مقابلہ میں وہ، خواہ ذاتی عقیدہ کی بنا پر، خواہ سیاسی مصالح سے، اکثر اپنے مذہب کے سیدھے سادے احکام پیش کرتا ہے لیکن اُس کے علمی خیالات پر مذہب کا اثر اُس سے زیادہ نہیں ہے جتنا نوفلاطونی ارسطالیسیت کا ہے۔ افلاطون کی ریاست، فیثاغورثی۔ افلاطونی فلسفہ (بلا عجائب پرستانہ الحاقات کے) اور اُس کے مشرقی پیشروؤں کی تاریخی تصانیف، وہ عناصر ہیں جن کا اثر اُس کے خیالات کی نشو و نما پر سب چیزوں سے بڑھکر پڑا ہے۔

ابن خلدون اِس دعوے کے ساتھ اٹھتا ہے کہ وہ فلسفہ کی ایک نئی شاخ کی بنا ڈالے گا جو ارسطو کے وہم و گمان میں نہ تھی۔ فلسفہ اصل میں موجودات اور اسباب و علل کے مطابق اُن کی نشو و نما کا علم ہے لیکن فلسفی اعلیٰ عقول کے عالم اور ذات الٰہی کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ اس احاطہ سے خارج ہے۔ یہ لوگ ایسی باتیں کہتے ہیں جو ثابت نہیں کیجا سکتیں۔ ہم اپنی انسانی دنیا کا بہتر علم رکھتے ہیں اور مشاہدہ اور داخلی نفسی تجربہ کے ذریعہ سے اُس کی بابتہ تھوڑی بہت یقینی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ یہاں واقعات کا ثبوت دیا جا سکتا ہے اور اُن کے اسباب ڈھونڈے جا سکتے ہیں۔ تاریخ جہاں تک ان شرائط کو پورا کرتی ہے۔ (یعنی جس حد تک تاریخی واقعات اپنے اسباب کی طرف منسوب کئے جا سکتے ہیں اور قوانین کے ماتحت لائے جا سکتے ہیں) علم اور فلسفہ کا جزو کہلانے کی مستحق ہے۔ اِس طرح تاریخ کا خیال بہ حیثیت علم کے واضح ہو جاتا ہے اِسے تجسس، تفاخر، رفاہ عام اور نصیحت و موعظت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ علم زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا ماتحت ضرور ہے لیکن بجائے خود اِس کا کام سوائے واقعات کی تحقیق اور ان میں علت و معلول کا علاقہ تلاش کرنے کے اور کچھ نہیں۔ یہ کام نقادانہ حیثیت سے بلا تعصب کرنے کا ہے۔ اِس میں سب سے مقدم بنیادی اصول یہ ہے کہ علت کو معلول کے مطابق ہونا چاہیئے یعنی یکساں مظاہر کے اسباب بھی یکساں ہوتے ہیں اور ایک طرح کے تمدنی حالات

میں ایک ہی طرح کے واقعات پیش آتے ہیں۔

چونکہ یہ اغلب ہے کہ انسان کی اور جماعت کی فطرت میں امتداد زمانہ سے کوئی تغیر نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بہت ہی خفیف سا۔ اس لئے زمانہ حال کا زندہ مکمل علم، واقعات ماضی کی تحقیق کا بہترین ذریعہ ہے۔ جو عہد ہم سے قریب ہے اور جس کو ہم خوب جانتے ہیں اُس پر ہم ماضی کے گم جانے ہوئے واقعات کا قیاس کرتے ہیں۔ بلکہ اُس کی مدد سے ایک حد تک آنے والے زمانہ کو بھی دیکھ سکتے ہیں۔ بہرحال روایات کی جانچ زمانہ حال کی کسوٹی پر کرنا چاہئے اور اگر اُن میں ایسے واقعات پائے جائیں۔ جو موجودہ زمانہ میں ناممکن ہیں تو یہی امر اُن کے مشکوک کر دینے کے لئے کافی ہے۔ ماضی اور حال پانی کے دو قطروں کی طرح ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر اس قول سے اُس کے مطلق معنی مراد لئے جائیں تو یہ ابن رشد کا بھی ہو سکتا تھا۔ لیکن ابن خلدون کے نزدیک یہ صرف عام حیثیت سے اصول تحقیق کے طور پر صحیح ہے۔ تفصیل کرتے وقت ابن خلدون اسے بہت محدود کر دیتا ہے اور ہر صورت میں ضروری سمجھتا ہے کہ خود اس اصول کے ثبوت کے لئے واقعات موجود ہوں۔

تو پھر فلسفۂ تاریخ کا موضوع کیا ہے؟ ابن خلدون جواب دیتا ہے کہ یہ موضوع معاشرتی زندگی ہے یا دوسرے الفاظ میں جماعت یا سماج کا مجموعی مادی اور ذہنی تمدن۔ تاریخ کو دکھانا چاہیئے کہ لوگ کس طرح محنت کرتے ہیں اور اپنی روزی کماتے ہیں، وہ کیوں آپس میں لڑتے ہیں اور منفرد سرداروں کے ماتحت بڑی بڑی جماعتوں میں مربوط ہو جاتے ہیں اور بالآخر انہیں کیونکر حضری زندگی میں اتنی فرصت ملتی ہے کہ اعلیٰ علوم و فنون کی طرف توجہ کریں۔ کس طرح آغاز سے رفتہ رفتہ ایک لطیف تمدن بن جاتا ہے اور پھر کس طرح یہ تمدن دوبارہ معدوم ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں اجتماعی زندگی حسب ذیل صورتیں یکے بعد دیگرے اختیار کرتی ہے ۱۔ خانہ بدوشی ۲۔ قبائل کی زندگی ۳۔ شہری زندگی۔ سب سے مقدم یہ مسئلہ ہے کہ خورونوش کا سامان کس طرح مہیا جائے۔ مختلف انسانوں میں

اور قوموں میں انکی معیشت کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے (خانہ بدوش اقوام حضری زندگی بسر کرنیوالی جولاہے، کاشتکار) ضروریات سے مجبور ہو کر لوگ لڑتے بھڑتے اور لوٹ مار کرتے ہیں اور اس طرح انھیں ایک سردار کی اطاعت قبول کرنا پڑتی ہے۔ اس طرح قبیلہ کا نشو ونما ہوتا ہے اور قبیلہ اپنے قیام کے لئے بستی بساتا ہے جہاں تقسیم محنت اور تعاون سے اُسے فلاح حاصل ہوتی ہے لیکن اس فلاح کا انجام خلاف فطرت آرام طلبی اور عیش پرستی ہے۔ ابتدا میں ذاتی محنت سے فلاح اور خوش حالی پیدا ہوئی تھی لیکن تمدن کے اعلیٰ مدارج میں لوگ دوسروں سے اپنے لئے محنت کراتے ہیں۔ اکثر یا تعاون کے ایک طرف سے (یعنی غریبوں کی جانب سے) غلامی یا اطاعت اور دوسری طرف سے (یعنی امیروں کی جانب سے) سخت گیری اور دباؤ سے بھی (سماج کی مجموعی) خوشحالی حاصل ہوتی ہے لیکن اس طرح بعض انسان دوسروں کے پابند ہو جاتے ہیں۔ ضروریات ہمیشہ بڑھتی جاتی ہیں اور محصول کی مقدار زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ مُسرف امیر اور محصول ادا کرنیوالے اپنی خلاف فطرت زندگی کے سبب سے امراض اور مصائب کا شکار ہو جاتے ہیں[1] سپاہیانہ زندگی کی جگہ اب پُر تکلف طرز معاشرت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ اس لئے لوگوں میں مدافعت کی قوت باقی نہیں رہتی۔ عصبیت یا مذہب کا رشتہ جس کے ذریعہ سے احتیاج یا فرمانروا کی مرضی لوگوں کو مربوط رکھتی تھی اب کمزور ہو جاتا ہے اور شہر کے لوگوں میں مذہب کی پابندی باقی نہیں رہتی۔ اس لئے ہر چیز اندر سے گسستہ ہونے لگتی ہے۔ اُس وقت ایک نئی خانہ بدوش صحرائی نسل یا کوئی اور قوم جس میں تمدن حد سے آگے نہیں بڑھ گیا ہے اور جس میں عصبیت موجود ہے اُٹھتی ہے اور کمزور شہر پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ تب ایک نئی ریاست قائم ہوتی ہے جو پُرانے تمدن کی مادی اور ذہنی دولت

---

[1] ابن خلدون صرف فلاکت زدہ امیروں کا ذکر کرتا ہے اور مزدوری پیشہ جماعت اور چھوٹے شہروں کی مصیبت کی طرف سے جو آج کل ہمارے پیش نظر ہے، بالکل خاموشی اختیار کرتا ہے۔ خود اُس کی زندگی زیادہ تر چھوٹے شہروں میں گذری ہے اور اپنی عمر کے بالکل آخری دور سے پہلے وہ قاہرہ کی تعریف دور سے کیا کرتا تھا۔

کو اپنے قبضۂ تصرف میں لے آتی ہے۔ پھر وہی اگلا سا قصہ ہوتا ہے۔ ریاستوں اور بڑی سماجوں کی بھی حالت ہے جو منفرد خاندانوں کی ہے اُن کی تاریخ تین سے لے کر چھ نسلوں تک کے زمانۂ حیات میں ختم ہوجاتی ہے۔ پہلی نسل خاندانی عظمت کی بنیاد کو استوار کرتی ہے۔ دوسری اور کبھی تیسری وغیرہ اِسے برقرار رکھتی ہے۔ آخری اِسے مسمار کر دیتی ہے۔ یہ ایک دائرہ ہے جس میں ہر تمدن گردش کرتا ہے۔

آگسٹ میولر کے نزدیک اندلس، مغربی افریقہ اور صقلیہ کی گیارہویں سے لیکر سترہویں صدی تک کی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ خود ابن خلدون کی تاریخ محض ایک تالیف ہے۔ تفصیلات کے لحاظ سے دیکھیئے تو اُسے اکثر روایات اور واقعات کو اپنے نظریہ کے مطابق کرنے میں ناکامیابی ہوئی ہے لیکن اُس کے مقدمہ میں اکثر گہرے نفسیاتی اور سیاسی مشاہدات ملتے ہیں اور مجموعی حیثیت سے یہ ایک مہتم بالشان تصنیف ہے۔ قدما اہلِ یونان و روما وغیرہم نے تاریخ کے مسئلہ پر گہری نظر سے غور نہیں کیا ہے۔ انہوں نے ایسی تاریخیں چھوڑی ہیں جو آرٹ کے بہترین نمونے کہلانے کی مستحق ہیں۔ لیکن تاریخ کو فلسفہ کی بنیاد پر انہوں نے نہیں قائم کیا ہے۔ اِس بات کی توجیہ کہ نوع انسانی نے جو قدیم الایام سے موجود ہے بہت تھوڑے دنوں سو اعلیٰ تمدن کا درجہ حاصل کیا ہے اِس طرح کی جاتی تھی کہ حوادث کائنات طوفانوں۔ زلزلوں وغیرہ نے انسان کو بہت دن تک اُبھرنے نہ دیا۔ برخلاف اِس کے مسیحی فلسفۂ تاریخ اور اُس کے تغیرات کو زمین پر آسمانی سلطنت کا ظہور یا اِس ظہور کا دیباچہ سمجھتا تھا۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے جان بوجھ کر اور محکم دلائل کے ساتھ فطرتی اسباب سے انسانی فطرت کے نشو و نما کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ملکوں کے حالات مثلاً نسل، آب و ہوا، پیداوار اشیاء وغیرہ وغیرہ کا جو اثر انسان کے نفس کی محسوس معقول ساخت پر پڑتا ہے اُس کی تشریح کی گئی ہے۔ تہذیب کی دوری گردش اُس کے نزدیک فطرتی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک ممکن ہے وہ سب کہیں مکمل فطرتی اسباب کی جستجو کرتا ہے وہ اِس عقیدہ کا بھی اظہار کرتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ ایک علت العلل پر آکر ختم ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ابدالآباد تک نہیں جاسکتا۔ اِس لئے ہم خدا کے وجود پر حکم لگاتے ہیں لیکن یہ حکم اُس کے نزدیک

حقیقت میں یہ معنی رکھتا ہے کہ ہم اِس قابل نہیں کہ تمام اشیاء کے اسباب اور اُن کے نتائج پیدا ہونے کا اصول معلوم کر سکیں۔ گویا دراصل یہ ہماری جہالت کا اعتراف ہے۔ وہ جہالت جس کا شعور ہو خود ایک طرح کا علم ہے لیکن جہاں تک ممکن ہو ہم کو حقیقی علم کی جستجو کرنا چاہیئے۔ ابن خلدون اپنے نئے علم کے لیے راہ کو ہموار کرنے کے بعد صرف خاص خاص مسائل کی طرف اشارہ اور محض اِس علم کے عام موضوع اور مناہج کا ذکر کرنا چاہتا ہے لیکن اُسے امید ہے کہ اُس کے بعد اور لوگ پیدا ہوں گے جو عقلِ سلیم اور یقینی علم کے ساتھ اُس کی تحقیقات کو جاری رکھیں گے اور نئے مسائل کی تحقیق کی طرف متوجہ ہوں گے۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی لیکن عالم اسلام میں نہیں۔ جس طرح اُس کا کوئی پیشرو نہ تھا اُسی طرح اُسے کوئی جانشین بھی نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اُس کی تصانیف کا اثر مشرق میں دیرپا تھا۔ پندرہویں صدی سے اکثر مسلم مدبر جو یورپ کے بادشاہوں اور ماہرانِ حکمتِ عملی کو زِچ کر دیا کرتے تھے وہ ہمارے فلسفی کے خوشہ چیں تھے۔

۲۔ عرب اور سولاسطی فلسفہ

دُلہن فاتح کے حصہ میں آتی ہے۔ مسیحیوں اور مسلمانوں کی لڑائیوں میں جو ہسپانیہ میں ہوئیں مقدم الذکر اکثر مور حسینوں کی دلربائی دیکھ چکے تھے۔ اکثر مسیحی بانکوں نے مور خاتونوں کے ساتھ "نفوذ کی مذہبی رسم" ادا کی تھی۔ لیکن فاتحوں پر علاوہ مادی فوائد اور محسوس لذات کے ذہنی تمدن کی دلفریبی کا بھی اثر پڑا چنانچہ عرب علوم اکثر ان لوگوں کی نظر میں جو علم کے پیاسے تھے ایک دلفریب دُلہن کے مانند تھے۔

خاص کر یہودیوں نے اِس موقعہ پر واسطہ کا کام دیا۔ یہودی مسلم ذہنی تمدن کے تمام تغیرات میں شریک تھے۔ اِن میں سے اکثر نے عربی زبان میں کتابیں تصنیف کیں۔ بعض نے عربی کتابوں کا عبرانی میں ترجمہ کیا۔ مسلمان مصنفوں کی اکثر فلسفیانہ تصانیف انہیں کی بدولت اب تک باقی ہیں۔

یہودیوں کے مطالعہ فلسفہ کی نشو ونما کا نقطۂ کمال موسیٰ ابن میمون (۱۱۳۵ تا ۱۲۰۴) کی ذات ہے جس نے زیادہ تر فارابی اور ابن سینا کے فلسفہ سے متاثر ہو کر ارسطو کی تصانیف اور تورات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو اُس نے تنزیل الٰہی کی تاویل کر کے اُس سے فلسفہ کی تائید کی اور دوسری طرف ارسطو کے فلسفہ کو دنیاوی باتوں تک محدود کر دیا اور دُنیا سے ماورا امور کا ماخذ کلام الٰہی کو قرار دیا۔

مسلم ریاستوں کے شباب کے زمانہ میں یہودیوں نے علمی کاموں سے شوق ظاہر کیا تھا۔ ان کے ساتھ رواداری بلکہ خاص مہربانی برتی جاتی تھی لیکن ان ریاستوں کی تباہی کے بعد تمدن کے انحطاط کے سبب سے اُن کی پہلی سی حالت نہیں رہی متعصب مسلمانوں کے شدائد سے وہ گھر چھوڑ کر مسیحی ملکوں میں بھاگ گئے خاص کر جنوبی فرانس میں تاکہ وہاں دو تمدنوں کے درمیان واسطہ کا کام جو انہیں ودیعت کیا گیا ہے انجام دیں۔

مغرب کی مسیحی اور اسلامی دنیا دو نقطوں پر آپس میں ملتی تھی جنوبی اطالیہ میں اور ہسپانیہ میں۔ پالرمو میں قیصر فریڈرک ثانی کے دربار میں نہایت ذوق و شوق کے ساتھ عربی علوم کی تحصیل اور یہ کوشش کی جاتی تھی کہ لاطینی جاننے والوں کا دسترس ان علوم تک ہو جائے۔ قیصر اور اُس کے بیٹے مان فریڈ نے بولونا اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں فلسفہ کی کتابوں کے ترجمے بھیجے جن میں سے بعض عربی سے کئے گئے تھے اور بعض براہ راست یونانی سے۔

لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم اور وسیع الاثر ترجمہ کا کام ہسپانیہ میں تھا۔ طلیطلہ میں جسے مسیحوں نے فتح کر لیا تھا ایک مسجد میں ایک عظیم الشان عربی کتب خانہ تھا جس کی شہرت بہ حیثیت علم کے مرکز کے شمالی مسیحی ملکوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی۔ وہاں ہسپانیہ کے عیسائیوں کے ساتھ مخلوط النسل عرب اور یہودی بھی، جنہیں سے بعض عیسائی ہو گئے تھے، کام کرتے تھے۔ تمام ملکوں سے لوگ یہاں کام کرنے آتے تھے چنانچہ یوحنا ہسپانی اور گندی سالینس (بارہویں صدی کے نصف اوّل میں) کرمونا کا گرارڈ، (۱۱۱۴ تا ۱۱۸۷ء) اسکاٹ لینڈ کا مائکل اور جرمنی کا ہرمان (۱۲۴۰ء اور ۱۲۴۶ء کے

درمیان) وہاں کام کرتے تھے۔ ہمیں ان لوگوں کی جدوجہد کا صحیح علم نہیں ہے۔ اُن کے ترجمہ کو ہم اس لحاظ سے مطابق اصل کہہ سکتے ہیں کہ اصل عربی یا عبرانی (یا ہسپانوی؟) نسخہ کے ہر لفظ کے مقابلہ میں لاطینی لفظ موجود ہے۔ لیکن عام طور سے اُن میں نفس مضمون کا صحیح خاکہ نہیں ہے۔ جو شخص عربی نہیں جانتا اُسے اُن کے سمجھنے میں دقت ہوتی ہے۔ بہت سے عربی لفظ جوں کے توں اُٹھا کر رکھدئے گئے ہیں اور اشخاص کے نام جو مسخ کر دئے گئے ہیں بھوت کی طرح نظر آتے ہیں۔

یہی سب باتیں لاطینی زبان میں فلسفہ پڑھنے والوں کو چکر میں ڈالنے کے لئے کیا کم تھیں۔ نئے الحاق کئے ہوئے خیالات اور بھی سونے میں سہاگہ ہو گئے۔

عام طور پر ترجمہ کے کام کی رفتار اُس دلچسپی کی نسبت سے تھی جو عیسائی حلقے ظاہر کرتے تھے اور اس دلچسپی کا نشوونما اُسی طرح ہوا جیسا مشرقی اور مغربی عالم اسلام میں ہوا تھا۔ پہلے ریاضی، ہیئت، طب، فلسفۂ فطرت، نفسیات کی کتابوں کے اور اُن کے بعد منطق اور ما فوق الطبیعات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ ابتدا میں ہر طرح کی عجائب پرستی کی کتابوں کو ترجیح دیجاتی تھی لیکن آگے چلکر ارسطو اور اُس کے شارحوں کی کتابوں کا ترجمہ ہونے لگا۔

کندی کی شہرت زیادہ تر طبیب اور نجومی کی حیثیت سے تھی۔ ابن سینا کا اثر اُس کی طب، تجربی نفسیات، اور اس کے علاوہ فلسفۂ فطرت اور ما فوق الطبیعات کے ذریعہ سے تھا۔ اُس کے مقابلہ میں فارابی اور ابن سینا کا بہت کم اثر تھا۔ ان سب کے بعد ابن رشد کی شرحیں تھیں جن کی وقعت ابن سینا کے قانون الطب کی طرح بہت دن تک قائم رہی۔

اس سوال کا جواب، کہ قرون وسطیٰ کا مسیحی فلسفہ کس حد تک مسلمانوں کا ممنون احسان ہے یہ ہمارے رسالہ کے موضوع بحث سے خارج ہے۔ یہ ایک مستقل کام ہے اور اس کے لئے بڑی بڑی ضخیم کتابوں کا مطالعہ درکار ہے جن میں سے کوئی میں نے نہیں پڑھی ہے لیکن عام پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربی کتابوں کے ترجمہ سے یہی ممالک مغرب کے سامنے دو نئے رستے کھل گئے یعنی تو ارسطو کی منطق، طبیعیات اور ما فوق الطبیعیات، جس حد تک ان لوگوں کو معلوم تھی زیادہ

مکمل حالت میں مل گئی۔ تاہم اس واقعہ کی اہمیت صرف عارضی اور مختصر کا نہ تھی کیونکہ تھوڑے ہی دن بعد اُس کی سب تصانیف کے براہ راست یونانی زبان سے بہت بہتر ترجمے کر لئے گئے۔ البتہ دوسری بات بہت اہم تھی۔ عربوں اور خصوصاً ابن رشد کی تصانیف سے لوگوں نے یہ سیکھا کہ ارسطو کی تصانیف کو حقیقت کا اعلیٰ مظہر سمجھیں۔ اس کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ علم دین اور فلسفہ میں تنقیص ہو یا برابری کی صلح ہو۔ یا لوگ کلیسائی عقائد بالکل ترک کر دیں چنانچہ اس طرح سے اسلامی فلسفہ کا اثر کلیسائی عقائد کی سولاسطی نشو ونما پر کچھ مخالف اور کچھ موافق پڑا۔ کیونکہ علم دین اور فلسفہ کا ایک دوسرے سے بے تعلق ہو کر پہلو بہ پہلو رہنا جیسا مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں ہوا تھا مسیحیوں کے یہاں اب تک ممکن نہ تھا۔ اور اس کی کوئی صورت بھی نہ تھی۔ اس لئے کہ مسیحی علم العقائد نے اپنی ارتقا کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ کا بہت بڑا عنصر اپنے اندر داخل کر لیا تھا۔ اور ابھی اور داخل کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ چنانچہ اس فلسفہ کے لئے بہ مقابلہ عیسائیت کے پیچ در پیچ عقائد کے اسلام کی سیدھی سادی تعلیمات پر غالب آنا زیادہ سہل تھا۔

بارہویں صدی میں جب عیسائی علم دین پر عربوں کا اثر پڑنا شروع ہوا ہے اُس وقت یہ علم نوفلاطونی۔ اغسطینی انداز رکھتا تھا۔ فرانسسکانی راہبوں کے یہاں تیرہویں صدی میں بھی یہ انداز باقی رہا۔ فیثاغورثی، افلاطونی رجحان کے ساتھ جو اسلامی فلسفہ میں موجود تھا یہ رنگ اچھی طرح نبھ گیا۔ ڈنس اسکالسٹس کے نزدیک ابن جبرول ایسا فاضل ہے جس کا قول سند کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں عالی مرتبہ ڈومینیسی راہب البرٹ اور ٹامس نے جن کے ہاتھوں کلیسا کے آئندہ عقیدہ کی تشکیل ہوئی "ارسطاطالیسیت کو کسی قدر بدلی ہوئی صورت میں قبول کر لیا تھا جس کے ساتھ فارابی کے اکثر خیالات مگر خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور موسیٰ ابن میمون کے فلسفہ کا میل ہو سکتا تھا۔

تیرہویں صدی کے وسط میں جا کر ابن رشد کا زیادہ گہرا اثر پیرس میں، جو اُس کی اعلیٰ مسیحی تعلیم کا مرکز تھا، نمودار ہوا۔ ۱۲۵۶ء میں البرٹ اعظم ابن رشد کی تردید میں قلم اُٹھاتا ہے لیکن نیدرہ

سال کے بعد ٹامس ایکوئی ناس پیروانِ ابن رشد کی تردید کرتا ہے۔ ان لوگوں کا سرگروہ سیگر سا کن بار بانٹ (جس سے لوگ ۱۲۶۶ء میں واقف ہوئے) دار الفنون پیرس کا رکن تھا۔ اُسے ابن رشد کے نظام فلسفہ کے سخت سے سخت منطقی نتائج کے اختیار کرنے میں باک نہیں اور جس طرح ابن رشد ابن سینا پر نکتہ چینی کرتا ہے اُسی طرح سیگر البرٹ اعظم اور مقدس ٹامس کی تنقید کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ "وحی و تنزیل کی اطاعت کا اقرار کرتا ہے تاہم (اُس کے خیال میں) عقل اُن باتوں کی تائید کرتی ہے جن کی تعلیم ارسطو نے دی ہے (اور ارسطو کے مشکل مقامات کی شرح میں ابن رشد کی رائے کو قبول کرنا چاہیے)۔

بہر نوع اُس کی دقیق عقلیت علمائے دین کو پسند نہیں ہے۔ بظاہر فرانسسکانی راہبوں کی تحریک پر جو اُس کی آڑ میں ڈومینیسی راہبوں کی ارسطا طالیسیت پر حملہ کرنا چاہتے تھے وہ کلیسا کے محکمۂ احتساب (Inquisition) کے پنجۂ غضب میں گرفتار ہو گیا۔ یہاں تک کہ اُس نے مقام آرویٹو میں (۱۲۸۱ اور ۱۲۸۴ کے درمیان) قید خانہ میں وفات پائی۔ ڈانٹے نے جسے غالباً سیگر کے ملحدانہ خیالات کا علم نہ تھا اُسے بہشت میں دنیاوی علوم کا نمائندہ قرار دیا ہے بہ خلاف اِس کے اسلامی فلسفہ کے بانیوں کو یونان و روما کے جلیل القدر اور دانشمند لوگوں کے ساتھ اُس نے جہنم کے برآمدہ میں دیکھا تھا۔ ابن سینا اور ابن رشد پر وہاں اُن عالی مرتبہ ملحدوں کا سلسلہ ختم ہوتا ہے جنھیں آیندہ نسلوں نے اُسی طرح تحسین و آفرین کا مستحق سمجھا جیسے دانتے کو۔
